VERBUM CARO

VOLUME IX (N° 37)

ÉDITORIAL

A partir de ce numéro la communauté de Taizé va donner une aide plus effective à Verbum Caro et à son directeur, le professeur Jean-Louis Leuba. Comme celui-ci l'indiquait dans le dernier numéro, « rien ne changera dans l'orientation théologique de notre revue ». Pas plus qu'elle ne deviendra l'organe d'un « parti », elle ne sera l'expression d'une communauté, celle-ci fût-elle ouverte à tous les problèmes et au service de toute l'Eglise. Les membres de notre comité consultatif et tous ceux qui voudront nous porter intérêt s'efforceront toujours de nous honorer de leur critique et de leur conseil. « Il semble tellement plus facile de partir seul en avant, pour la vérité ! Mais que serait la vérité sans l'amour et ses lenteurs, ses confrontations, ses perpétuels réajustements ? » (Jean-Louis Leuba, Editorial du N° 5). Le nombre de nos amis s'augmente et celui de nos collaborateurs aussi. Nous donnerons dorénavant un extrait sommaire des prochains numéros pour que nos lecteurs puissent se réjouir avec nous de cette communauté de travail œcuménique formée par Verbum Caro.

Aujourd'hui, le professeur Torrance souligne, par sa contribution, le sens profond de notre travail : effort théologique fondé sur l'Ecriture et désireux d'ouvrir la tradition réformée à toutes les possibilités authentiques et fidèles du mouvement œcuménique, pour préparer les esprits au sacrifice que demandera un jour l'unité de l'Eglise, et à la joie qu'elle donnera à tous ceux qui l'attendent. Nous poursuivrons cet effort de traduction pour faire entendre les voix réformées ou luthériennes de tous nos amis qui n'ont pas pris le parti d'un confessionnalisme stérile. Cette voix nous vient d'Ecosse, d'autres viendront d'Allemagne, d'Amérique, du Danemark, de Hollande, de Suède...

Le professeur Wolf nous met en contact direct avec l'Institut œcuménique de Bossey qu'il dirige, et cette collaboration se poursuivra non seulement avec l'Institut œcuménique, mais aussi avec la Division des études du Conseil œcuménique. Le prieur de Taizé, Roger Schutz, nous communique l'espérance jaillie de nos rencontres avec les catholiques romains œcuméniques. Certains de nos amis, de Lyon et de Louvain en particulier, nous aideront à entendre l'écho du catholicisme authentique; certes les non possumus subsistent toujours, mais ce catholicisme-là nous permet au moins de prier avec confiance pour que le Seigneur fasse l'unité de son Eglise quand il le voudra et comme il le voudra.

Puis, de temps en temps, à côté du travail proprement scientifique, biblique et dogmatique, avec notre préoccupation œcuménique, nous voudrions faire passer ici un peu de doctrine spirituelle et liturgique qui nourrisse aussi notre

prière et notre attente. Le pasteur Jean de Saussure nous replonge aujourd'hui dans une réflexion à la fois fidèlement calviniste et profondément œcuménique. Nous avons besoin de cette rigueur spirituelle qui nous fasse échapper aux douçâtreries d'une mauvaise nostalgie de l'unité. Le pasteur Richard Paquier et le groupe Eglise et Liturgie *nous aideront aussi dans cette voie-là.*

Enfin, nous nous réjouissons aussi que nos frères anglicans et orthodoxes se joignent à nous dans cette recherche commune. L'Institut orthodoxe russe de Saint-Serge à Paris nous assure de sa collaboration.

Mais que tout cela ne nous fasse pas croire que Verbum Caro *sera une sorte de* tribune œcuménique. *Si utile que cela puisse être, là n'est pas notre vocation. Si nous appelons tous nos amis œcuméniques à la collaboration, c'est pour qu'ils nous aident,* nous réformés, *à nous ouvrir à la volonté du Seigneur pour son Eglise une, sainte, universelle et apostolique, à comprendre l'Ecriture dans la richesse de la vérité, à confesser le Credo dans toute la plénitude de la foi, de l'espérance et de l'amour.*

« Si les catholiques croient et vivent en réalité catholiquement, *et non pas seulement* catholicistement, *si les Eglises de la Réformation croient et vivent en réalité* évangéliquement *et non pas seulement* protestantiquement, *si les Eglises d'Orient croient et vivent en réalité* apostoliquement *et non pas seulement* orthodoxement *— le fondement de l'union est donné de soi »* [1].

Issus de la Réformation, nous essayons de croire et de vivre non pas seulement protestantiquement, *mais* évangéliquement. *Voilà tout notre programme, si programme il y a. Voilà du moins toute notre recherche, qui nous domine plus que nous ne la dominons, qui nous entraîne à prendre conscience des fatalités « protestantiques », et à nous soustraire à leur empire, pour rejeter avec une meilleure conscience les fatalités « catholicistes » et « orthodoxes ». Tout ceci en présence de l'Eglise une, pour laquelle le Christ est mort. La seule affirmation valable et efficace de l'unité du Corps passe par la repentance des membres. » (Jean-Louis Leuba, « Etape »,* Verbum Caro *N° 9).*



La Rédaction

[1] Rademacher, cité par Wilfred Monod, *Après la journée*, p. 297.

LE MYSTÈRE DU ROYAUME

On dit parfois, sans grande recherche théologique, que le Nouveau Testament n'utilise pas le mot *mystère* dans un sens homogène, et qu'il ne peut être appliqué correctement aux sacrements du baptême et de la sainte cène. Il est évident que le Nouveau Testament n'emploie pas directement le mot *mystère* pour les sacrements, mais il le fait dans un sens fondamentalement homogène qui convient aux sacrements, parce qu'il convient à la vie de l'Eglise en Jésus-Christ.

Le but de cet article est de chercher à donner un sens positif au mot *mystère* dans le cadre de la doctrine biblique du Christ et de son Eglise, en dégageant la signification théologique de ces trois termes importants : μυστήριον, πρόθεσις et κοινωνία [1]. Dans son sens le plus plein et le plus profond, μυστήριον se rapporte à *l'union de Dieu et de l'homme, dessein éternel* de Dieu, maintenant révélé et *exposé* en Jésus-Christ comme vrai Dieu et vrai homme dans une seule personne; cette *union* se *crée un milieu* au sein d'une humanité rebelle et par la *communion* elle rassemble les hommes en *un seul Corps* avec Jésus-Christ. Dans ces expressions *union* et *un seul Corps* avec Jésus-Christ, nous avons décrit la signification de μυστήριον. Dans les expressions *dessein éternel* et *exposé*, nous avons la signification de πρόθεσις. Et dans les expressions *se créer un milieu, communion*, et rassemblement en *un seul Corps* avec Jésus-Christ, nous avons la signification de κοινωνία. Tout ceci doit se comprendre du commencement à la fin en termes d'incarnation, au plan de l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ. Cette union hypostatique est une union qui nous ramène au mystère de la sainte Trinité, à l'union consubstantielle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais elle est exposée, manifestée dans la vie incarnée de Jésus-Christ en termes de réconciliation de l'homme et de Dieu; en effet par son expiation et par son Esprit, Jésus-Christ, qui en lui-même est Dieu et homme, fait surgir du monde une Eglise qui est son Corps, ou un seul Corps avec lui.

Premièrement donc, μυστήριον se rapporte à l'union de Dieu et de l'homme dans l'unique personne de Jésus-Christ. En lui cette union est introduite comme un axe au milieu de notre humanité, faisant se mouvoir autour de lui toutes choses qui n'ont de signification qu'en relation avec lui. Cet axe a son point d'appui dans l'éternité et dans l'élection éternelle ou πρόθεσις de Dieu mais se manifeste aussi dans l'histoire de l'Eglise de Jésus-Christ. Jésus-Christ est lui-même la manifestation, l'exposition (προτίθεσθαι, πρόθεσις) du dessein éternel (πρόθεσις) et c'est dans la communion avec lui, par la participation au dessein de Dieu (πρόθεσις) que l'Eglise du Christ est appelée à l'existence et maintenue d'âge en âge comme le lieu où Christ continue à se manifester lui-même; elle est la communauté (κοινωνία) dans laquelle il habite par son Esprit, lui qui a été élevé pour remplir toutes choses; il la conduira à sa plénitude selon son dessein éternel, parce que lui, le premier-né de la création, reviendra pour accomplir son

[1] Traduction ordinaire : *mystère, dessein ou exposition et communion (Réd.)*.

dessein éternel dans la nouvelle création. Alors le *mystère* déjà accompli en Christ sera révélé et manifesté dans les nouveaux cieux et sur la nouvelle terre.

Nous pouvons l'exprimer d'une autre façon. Le *mystère* est le secret qui existe caché dans la création de Dieu. Au cœur de la création, Dieu a créé l'homme, il l'a créé dans l'union de l'homme et de la femme, ne formant qu'une seule chair pour refléter l'image de Dieu à l'intérieur de leurs relations, l'image de l'union entre l'homme et Dieu. Mais l'union entre l'homme et Dieu a été brisée et l'union dans laquelle l'humanité faisait d'elle-même une seule chair a été brisée; le secret a été perdu pour l'homme, le mystère est devenu total. Mais le dessein éternel de Dieu subsista et enfin, en Jésus-Christ, après une longue préparation selon le dessein de Dieu pour Israël, le mystère de la volonté de Dieu s'est incarné, il a pris corps lui-même au sein de l'humanité, engendrant en Jésus-Christ l'Unique en qui toute l'humanité est ramenée et rassemblée dans la communion avec Dieu. Par l'expiation et la réconciliation du Christ, l'Homme-Dieu, par la ré-union [1] et la κοινωνία en lui, l'humanité est rétablie dans la relation perdue avec Dieu, restaurée en Christ dans son union avec Dieu. L'Eglise est le lieu, ou la κοινωνία, dans l'histoire, le corps même du Christ, où le mystère du Royaume est proclamé, révélé et actualisé, et là est créée une nouvelle humanité, par la participation en Jésus-Christ, le premier-né parmi beaucoup de frères, le premier-né de toute la création.

Voilà, en résumé, la signification de μυστήριον, de πρόθεσις, et de κοινωνία, mais cela doit être contrôlé et nuancé par une explication plus détaillée de la signification théologique de ces termes.

Les significations du mot μυστήριον *mystère*

Mystère a un double sens dans le Nouveau Testament — et un sens négatif, le mystère de contrefaçon, le μυστήριον du démon, que nous n'allons pas prendre en considération.

Premièrement μυστήριον est le μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, comme Paul l'appelle (Eph. 3. 4), mais c'est aussi le μυστήριον qui est devenu actuel parmi les apôtres et les prophètes et doit être décrit comme le mystère du Christ et de son Eglise (Eph. 5. 32). Ce mystère est la *Révélation* qui est identique au Christ lui-même, et ici l'on peut penser à la parole solennelle de Jésus rapportée par saint Jean : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (14. 6).

L'apôtre, dans 1 Ti. 3. 16, parle du mystère en ces termes : « Le grand mystère de la piété : c'est Dieu manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit... ». C'est le mystère du Royaume dont Jésus lui-même parle dans les Evangiles synoptiques (Mc. 4. 11; Luc 8. 10; Mat. 13. 11) : « Il vous est donné de connaître le mystère (ou les mystères) du Royaume de Dieu. » Il est significatif que le singulier et le pluriel soient employés par les évangélistes

[1] L'anglais peut jouer ici sur le mot *atonement*, expiation, réconciliation, que l'auteur coupe, en *at-one-ment* pour faire ressortir l'idée d'unité que nous rendons par *ré-union*. (Trad.).

comme si l'un voulait appuyer avec force sur la personne du Christ en qui est contenu tout le mystère et l'autre sur la connaissance de ce mystère. Christ, au milieu, est le foyer réel de la parabole; ainsi dans le langage johannique le mystère est le 'Εγώ εἰμι *Je suis* de celui qui est un avec le Père, Dieu avec nous en Christ. Dans le langage des synoptiques, il est l'Emmanuel, mais ce Christ est le Fils du Dieu vivant et n'est pas révélé par la chair et le sang, mais seulement par le Père. Ce mystère de la personne du Christ, cependant, a le même double sens que le mot *révéler* dans les deux usages de la Bible hébraïque et grecque, où *révéler* ne signifie pas seulement un dévoilement ou découverte de Dieu, mais une découverte de l'oreille ou un dévoilement du cœur de l'homme. Ainsi la révélation de ce mystère ne se rapporte pas seulement au secret de la personne du Christ, comme vrai Dieu et vrai homme, mais aussi à sa révélation aux hommes. C'est pourquoi il est très significatif que ce Mystère, dans le recueil des Evangiles synoptiques, réunit autour de lui un groupe de douze disciples à qui il est donné de connaître le mystère comme cela n'est pas donné aux autres. « C'est à vous qu'a été donné le mystère du Royaume de Dieu; mais pour ceux qui sont en dehors tout se passe en paraboles » (Mc. 4. 11).

Un certain nombre de passages de l'Ancien Testament sont ici à considérer et viennent immédiatement à l'esprit du lecteur, tels que Dt. 29. 29, Ps. 78. 12 et spécialement Es. 8. 16, qui parlent du témoignage messianique et de l'enseignement de la Torah comme caché parmi les disciples. « Voilà que moi et les enfants que le Seigneur m'a donnés sont des signes et des prodiges en Israël. » Ceci est aussi rappelé par un ἄγραφον, une parole non écrite de Jésus, rapportée par Clément d'Alexandrie et les homélies clémentines, dans laquelle Jésus parle de son *mystère*, celui qui existe entre lui-même et les fils de son οἶκος, de sa maison [1]. Jésus et ses disciples forment ensemble un seul Temple ou Corps dans le mystère du Royaume.

Cela ne fait pas de doute qu'il y a également un rapport avec le double fait de la vision de Daniel : le Royaume est donné au Fils de l'homme et aux saints du Très-Haut (Dan. 7. 13 ss, 27; cf. aussi 2. 44). Ainsi le mystère du Royaume n'est pas seulement le mystère de l'union entre Dieu et l'homme en Christ lui-même, mais le mystère de l'Un et de plusieurs par la réconciliation, que Paul expose dans plusieurs de ses épîtres. Christ qui est mort, seul pour tous, unit tous ceux qui croient en lui en un Corps avec lui, en un Homme Nouveau renfermant dans son cœur, Christ lui-même, l'union de Dieu et de l'homme. Ceci est le mystère de Christ, Dieu manifesté dans la chair, et le mystère concernant Christ et son Eglise.

Ce même mystère est renfermé dans la révélation et le *kerygma* apostoliques, parce qu'à travers son Envoyé, son *schaliach* — Esprit, Christ habite au milieu des apôtres, les conduisant dans toute la vérité et les faisant, dans un sens unique, dispensateurs des mystères de Dieu et ministres habilités de son Esprit (2 Cor. 4. 1). C'est sur le fondement de l'unité entre Christ et ses apôtres que l'Eglise entière est bâtie et croît en Christ, la Tête, comme un seul Corps avec lui. Ce mystère qui était caché dès le commencement,

[1] Clém. *Strom.* 5, 10, 69; Clém. *Hom.* 19, 20.

mais qui est maintenant manifesté cependant dans le *kerygma* des apôtres, est utilisé dans un double sens correspondant non seulement à la signification de la révélation, mais aussi à la signification de l'οἰκονομία. Ce terme οἰκονομία se rapporte soit à la *dispensation* du mystère de la part de Dieu, soit à la *gestion* des mystères de la part des apôtres, gestion qui leur a été confiée en fonction de l'Eglise (Eph. 1. 10 et 3. 2, 9; Col. 1. 25; 1 Cor. 9. 17; 1 Ti. 1. 1-4; 1 Cor. 4. 1 ss). Ce mystère doit s'accomplir dans l'οἰκοδομή, l'édification et l'αὔξησις, l'accroissement de l'Eglise. Il fait partie de cet accomplissement du grand rassemblement dans l'unité de toutes choses en Christ, celles qui sont dans le ciel et sur la terre, les visibles et les invisibles, par la réconciliation de la croix. En d'autres termes, le mystère concernant le Christ et son Eglise atteint à une signification cosmique et aboutit à une rédemption cosmique; il sera amené à son complet achèvement comme dit l'Apocalypse qu'il faut citer ici : « Alors sera consommé le mystère de Dieu... ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ » (Ap. 10. 7). C'est le dessein éternel de Dieu qu'il s'était fixé en Jésus-Christ, et qui est maintenant révélé et proclamé dans l'Eglise.

Les significations du mot πρόθεσις, *dessein, exposition*

Comme le mot μυστήριον, πρόθεσις a essentiellement un double sens.

1. Il se rapporte au dessein de Dieu et est employé par Paul particulièrement à propos de l'élection éternelle que Dieu a fixée en lui-même et accomplie par Jésus-Christ. C'est le dessein éternel dont parle Paul dans Rom. 8. 28 qui va de la prédestination d'une part à la gloire future d'autre part; il est à la fois pré-destination et post-destination, mais l'accent est nettement mis sur le dessein de Dieu en Christ, qui atteint à l'éternel et infini mystère de Dieu. Cet éternel πρόθεσις est incarné en Jésus-Christ lorsque le temps est accompli (Eph. 3. 11) et il se définit ainsi : Jésus-Christ en qui toutes choses ont été créées et par qui toutes choses sont restaurées selon le dessein de la volonté divine. Ainsi πρόθεσις est prédestination, élection éternelle entrant dans le temps en Christ, l'Elu ou l'Unique Bien-Aimé, et atteignant son accomplissement et sa consommation dans l'Eglise, comme Corps de Christ, la plénitude de celui qui remplit tout en tous, comme le dit Paul dans Eph. 1. 22 ss.

2. Le mot πρόθεσις veut dire aussi : manifestation, exposition, προ-θέσις, ce qui fait apparaître une signification liturgique primitive. Ainsi, dans le célèbre passage de Rom. 3. 24 ss où Paul parle de la justification gratuite par la grâce, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ, il ajoute que « Dieu l'a *exposé* (προέθετο), comme un propitiatoire (ἱλαστήριον), par la foi en son sang, pour montrer sa justice... ». Le langage de Paul rappelle le langage de l'Ancien Testament (dans Ex. 25. 17; 37. 6 et 1 Chr. 28. 11) et la pensée que c'est au propitiatoire que le sang de l'alliance est exposé en signe d'expiation, afin que Dieu communie avec le peuple de son alliance. Il célèbre la communion avec eux sur la base de l'expiation, et son dessein

d'alliance est toujours renouvelé au milieu d'Israël. Aussi est-il difficile de ne pas voir dans la pensée de saint Paul, comme dans la liturgie de l'Ancien Testament, l'association entre la signification du pain de proposition ou d'exposition et la communion dans l'alliance avec Dieu. En mangeant ce pain les prêtres participaient sacramentellement à la Parole de Vie renfermée dans le Saint des Saints : c'était une sorte de manne sacramentelle. En hébreu on en parle comme du pain de la « face » ou de la présence de Dieu, et en grec on l'appelle pain de proposition ou d'exposition ἄρτος τῆς προθέσεως (cf. Hbr. 9. 2). Dans Marc 2. 26 (Mat. 12. 4) il y a un passage significatif où Jésus affirme l'autorité du Fils de l'homme sur la législation de l'Ancien Testament et en particulier en ce qui concerne les séparations que les Juifs avaient élevées dans le culte de la maison de Dieu. Jésus a brisé délibérément ces barrières à l'intercommunion et a donné en exemple l'acte d'Abiathar, le grand prêtre, qui a pris du pain de proposition ou d'exposition consacré pour les prêtres et l'a donné à de simples hommes pour calmer leur faim. L'idée ici est que le Fils de l'homme a l'autorité d'abattre le φραγμός, le mur de séparation comme Paul l'appelle (Eph. 2. 14) qui séparait les Juifs des gentils, la cour intérieure de la cour extérieure du temple. Jésus lui-même parlait de ce φραγμός comme de la clôture ou de la haie que Dieu avait construite autour d'Israël, sa chère vigne, qu'il cultivait avec tant de soin (Mat. 21. 33, cf. Esaïe 5. 1); mais cette clôture devait être détruite parce que l'héritage était donné à d'autres nations sur la terre (Mc. 12. 1 ss). Le même mot φραγμός est employé dans la parabole de Jésus sur le festin des noces. Les serviteurs de Dieu sont envoyés par les grands chemins le long des haies ou φραγμοί pour contraindre les gens d'entrer et remplir la maison de Dieu (Luc 14. 23). Là ils s'assoient pour partager le repas messianique, la manne céleste et boire l'eau vive. C'est sous une forme parabolique la copie de la description apocalyptique du grand festin des noces de l'Agneau, quand le mystère sera accompli et l'Eglise devenue une avec la Parole de Vie. Mais jusque-là l'Eglise donne les sacrements du baptême et de la sainte cène dans lesquels, en tant qu'elle est un seul Corps avec Christ, elle continue à se nourrir du Corps et du Sang du Christ. C'est la communion sacramentelle correspondant sûrement au repas des prêtres à la table des pains de proposition ou d'exposition, devant la face de Dieu; l'Eglise célèbre la communion avec Dieu en se nourrissant de la manne céleste sur le seuil même du Saint des Saints, à travers le voile duquel Christ, notre grand prêtre, a déjà pénétré.

Tout cela évidemment n'est pas immédiatement communiqué par le mot πρόθεσις dans son usage néotestamentaire actuel, mais cela appartient à tout le contexte du mot dans la κοινωνία de l'Eglise. Nous pouvons ainsi résumer la signification de πρόθεσις en disant : le mot se rapporte à la fois d'une part à l'élection divine, au dessein éternel en Christ qui est en lui-même Dieu et homme, d'autre part au fait que le dessein éternel est manifesté ou *exposé* dans l'Incarnation (2 Ti. 1. 8 ss), et continue d'être *exposé* au cœur de l'Eglise dans sa κοινωνία. Par la Parole et les Sacrements dans l'Eglise, il nous est toujours donné d'avoir communion au mystère du Christ (comme une lecture de Eph. 3. 9 l'établit).

Les significations du mot κοινωνία, *communion*

Comme μυστήριον et πρόθεσις, κοινωνία a un double sens, un sens premier et un sens second. Premièrement κοινωνία signifie une participation par l'Esprit en Jésus-Christ, une participation à l'union de Dieu avec l'homme en lui; parmi les écrits johanniques, Jean 17 nous en donne un sens très profond. Secondairement κοινωνία se rapporte à la communauté qui est l'Eglise, la communauté qui existe entre les membres du Corps de Christ.

1. Premièrement donc, κοινωνία signifie participation au mystère du Christ. Nous avons vu que μυστήριον est l'union de Dieu et de l'homme en Christ, parce que, dans le dessein éternel, cette union s'est incarnée et a pris corps parmi les hommes dans la Parole faite chair. C'est le mystère du Royaume : la dimension verticale de πρόθεσις comme elle s'est insérée dans la vie humaine et l'histoire, c'est l'axe du dessein d'amour de Dieu. En Christ lui-même ce mystère est pleinement révélé et actualisé. Dieu et l'homme sont d'une façon unique et définitivement en lui, et en lui le Royaume s'est accompli pleinement et définitivement. Jésus-Christ comme vrai Dieu et vrai homme est le mystère du Royaume dans sa propre personne. Tout le travail d'expiation et de réconciliation est déjà opéré en lui. C'est un travail accompli. Le terme κοινωνία signifie notre participation à cette union complète entre Dieu et l'homme, notre participation à ce travail accompli d'expiation et de réconciliation.

En réalité, c'est uniquement dans cette participation, dans la κοινωνία du mystère du Christ, que nous *connaissons* le mystère du Royaume.

2. Secondairement, cependant, κοινωνία signifie communion dans le mystère aussi bien que participation, mais communion seulement sur la base de la participation. Par l'éternel πρόθεσις actualisé dans l'incarnation du Christ, le mystère du Royaume s'est inséré, pour ainsi dire, dans notre humanité déchue, inséré dans notre chair, dans nos choix et décisions, dans notre connaissance. La pénétration de ce mystère du Royaume, du mystère de l'union de Dieu et de l'homme dans notre humanité, signifie qu'il agit d'une manière critique et créatrice dans notre vie et notre société : il se crée un milieu, il se fait une place au sein de notre humanité. C'est ainsi qu'il crée l'Eglise, le cercle de communion dans lequel Christ lui-même habite. Nous avons déjà vu que l'appartenance au mystère du Royaume dans son second sens, le mystère donné aux saints du Très-Haut, s'est réalisée premièrement pour le groupe des apôtres : c'est le noyau de la κοινωνία, de la *communio sanctorum*. Celle-ci est la κοινωνία de tous ceux qui ensemble ont κοινωνία dans le mystère du Christ.

Ces deux sens de κοινωνία sont inséparables et ont des relations réciproques. Il n'y a pas de participation verticale au mystère de Christ sans communion horizontale dans le mystère, mais il n'y a pas de communion horizontale, si ce n'est par le moyen de la participation verticale, par le Saint-Esprit, dans le mystère du Christ, vrai Dieu et vrai homme. C'est au suprême degré dans la croix et la résurrection, par l'expiation et la récon-

ciliation que l'union de Dieu et de l'homme fait irruption dans notre humanité; elle crée l'Eglise comme Corps du Christ; elle fait participer cette Eglise à la relation du Christ avec le Père; mais déjà cette irruption a commencé avec la naissance de Jésus, elle s'est continuée à travers toute sa vie incarnée, elle est entrée en action dans le ministère du Christ où déjà l'Eglise était fondée, car elle s'est constituée avec les douze disciples autour de la personne de notre Seigneur, un seul corps avec lui.

Dans l'incarnation, le mystère de l'union de Dieu et de l'homme, de l'unité de Dieu et de l'homme en Christ a fait irruption et est entré en action au milieu de nous de deux manières :

a) Le mystère a fait irruption *dans notre connaissance* par le moyen de l'enseignement de Jésus et de la révélation du Père par le Fils aux disciples : il leur a donné communion ou participation à la connaissance que Dieu a de lui-même. Ainsi Jésus dit dans Matthieu 11. 25 : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler. » Ainsi κοινωνία est participation à la relation du Père et du Fils, elle s'établit par le Saint-Esprit; cela est clairement exprimé par le quatrième Evangile aux chapitres 14 à 17. C'est l'irruption de ce mystère qui a créé aussitôt le groupe des disciples, ceux qui écoutent et reçoivent la révélation, mais elle a pourtant fait naître la réaction et le ressentiment qui culmina dans la croix. C'est une κοινωνία qui vient à l'encontre de la connaissance de Dieu qu'a l'homme et la met radicalement en question : et les hommes en éprouvent du ressentiment. Mais en dépit de toute la contradiction du péché, l'unité de Dieu et de l'homme, dans le cœur, la pensée et la volonté, fait irruption au plan de notre connaissance de pécheurs, ce qui est une part essentielle de la réconciliation du Christ. L'enseignement de Jésus était une part essentielle de la réconciliation; la réconciliation ne pouvait se produire sans lui.

b) L'unité de Dieu et de l'homme en Christ a fait irruption *dans notre existence*, dans notre existence pécheresse et dans l'histoire, dans notre culpabilité et notre mort sur la croix. L'irruption de l'unité de Dieu et de l'homme dans la plus extrême profondeur de l'existence de l'homme, dans son terrible éloignement de Dieu, dans son comportement au milieu du péché, et malgré tout ce que le péché peut faire contre lui, est réconciliation. Dans un sens profond, la réconciliation est l'irruption de l'union hypostatique dans l'existence telle qu'elle est de notre humanité aliénée et déchue. Le résultat de cette irruption de l'unité par la réconciliation s'accomplit en κοινωνία, dans l'Eglise, dans la communion qui nous rend participants à la nature divine. Si la κοινωνία est créée par l'expiation et la résurrection du Christ, elle est pleinement actualisée par l'effusion du Saint-Esprit et se maintient par la puissance de cet Esprit tant que l'Eglise continue à communier dans la Parole et le Sacrement. Nous ne pouvons pas ici développer la doctrine de l'Eglise, mais il est important de voir que l'Eglise n'est pas

fondée simplement par les paroles de Jésus à Pierre : « Sur cette pierre je fonderai mon Eglise », mais premièrement sur l'unité de Dieu et de l'homme qui, par la naissance de Jésus, fait irruption dans notre existence humaine, qui aboutit, à travers tout le cours de sa vie et particulièrement de son ministère, à l'expiation, à la résurrection et à l'ascension. L'union de Dieu et de l'homme, qui est la vie même du Fils de l'homme, est déjà l'essence de l'œuvre d'expiation et de réconciliation du Christ; cette même union, après la résurrection et l'ascension, rassemble les hommes en elle par l'Esprit, dans et par l'Eglise : c'est dans et par la κοινωνία, que le dessein de Dieu, πρόθεσις, renfermant l'éternel μυστήριον, s'incorpore lui-même dans la communauté de ceux qui sont un avec Dieu par la réconciliation du Christ.

Nous pouvons résumer cela dans un langage plus dogmatique. Le mystère du Christ est l'union hypostatique du vrai Dieu et du vrai homme en une personne, et, comme cette union devient active dans l'expiation et la résurrection, elle aboutit à la communauté des réconciliés, la communauté de la résurrection. Le mot πρόθεσις nous fait remonter au fait que ce que Dieu est en Christ (Dieu et l'homme en union), Dieu l'est en lui-même avant toutes choses, de toute éternité; ainsi le mot πρόθεσις nous fait remonter à la source de l'union hypostatique et à son fondement éternel dans la communion entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Mais πρόθεσις est aussi l'exposition, la manifestation par le Christ de cette union, par une réconciliation telle qu'il est donné aux hommes de participer à la communion de Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi, πρόθεσις est la projection (προ-θέσις) dans l'humanité de cette communion en Christ et par lui : elle crée la κοινωνία, comme sa réplique, par la communion du Saint-Esprit. En vérité, il semble clair que ces trois termes impliquent la doctrine de la Trinité : μυστήριον se rapporte plus particulièrement au Fils éternel, πρόθεσις au Père éternel et κοινωνία à l'Esprit éternel. Cette trinité d'action est fondée éternellement sur la Sainte Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit n'est-il pas le sacrement de la Trinité et en ce sens un mystère, puisqu'il oriente vers le mystère du Royaume ? Et la sainte cène dans laquelle nous nous nourrissons du Christ, n'est-elle pas une communion dans le mystère du Christ, puisque c'est là, à la cène du Seigneur, que l'Eglise devient à jamais ce qu'elle est, le Corps du Christ, et se réjouit du grand mystère entre Dieu et son Eglise ? Si nous utilisons le terme *mystère* des sacrements, il est clair cependant que cela diffère *toto caelo* du sens dans lequel *mystère* était employé dans les rites-mystères de l'ancienne Grèce. Mais si, dans ce sens, nous pouvons retrouver la place des sacrements dans la doctrine de l'Eglise, comme la communion au mystère du Christ et dans tout le contexte de la foi trinitaire, ne devrions-nous pas employer le mot *mystère* de préférence au terme latin de *sacramentum* (sacrement) qui met l'accent non pas tant sur ce que Dieu a fait une fois pour toutes pour nous, mais sur notre responsabilité, notre engagement, notre réponse ? Le terme *mystère*, employé dans le sens biblique, nous aiderait aussi à retrouver l'idée biblique qu'il

n'y a pas deux ou plusieurs sacrements, mais deux *moments* essentiels dans l'unique et totale relation de l'Eglise avec le Christ, le *moment* exprimant la participation une fois pour toutes à ce que le Christ a fait une fois pour toutes, et l'autre *moment* exprimant notre continuel renouvellement dans cette réalité parfaite en Jésus-Christ.

THOMAS FORSYTH TORRANCE
Professeur de dogmatique à l'Université d'Edimbourg [1]

DANS QUEL SENS PEUT-ON PARLER D'UNE THÉOLOGIE ŒCUMÉNIQUE

Nombreux sont aujourd'hui les théologiens qui se posent cette question. Dans nos pays de langue française les théologiens ne manquent pas qui envisagent maintenant leur travail dans la perspective œcuménique. Mais peu ont essayé de définir leur méthode, s'il y en a une, ou du moins de répondre à la question posée plus haut. Le Dr W. A. Visser't Hooft vient de nous donner dans The Ecumenical Review *(Vol. VIII, No 2, janvier 1956) une remarquable chronique des ouvrages catholiques romains concernant l'œcuménisme » (p. 191 ss). Il cite en particulier l'« Histoire doctrinale du mouvement œcuménique » du chanoine G. Thils, professeur à Louvain (Warny, Louvain 1955); dans le chapitre IV de ce livre (p. 227 ss) nous trouvons un essai très clair de réponse à notre question. Si le chapitre s'intitule « L'œcuménisme et la théologie » on y emploie, bien qu'entre guillemets, l'expression « théologie œcuménique », et le professeur Thils en propose quelques définitions intéressantes.*

Nous sommes heureux d'avoir ici une réponse autorisée sous la plume du professeur H. H. Wolf, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey. Avant d'occuper cette charge le Dr Wolf a été recteur de l'Académie ecclésiastique de Bethel où il enseignait, comme à Bossey, la théologie systématique.

C'est à l'occasion de l'ouverture du quatrième semestre (1955-1956) du Centre universitaire d'Etudes œcuméniques, à Bossey, qu'il a donné cette conférence.

Quand on nous demande ce que nous faisons dans cet Institut œcuménique, comme on l'appelle, nous pourrions répondre par une formule très courte et très incomplète : nous faisons de la théologie œcuménique. Essayons une fois de donner une réponse sérieuse; elle nous permettra de définir un aspect essentiel et déterminant de notre activité.

Que doit-on entendre par théologie œcuménique ?

[1] Voir note biographique dans *Verbum Caro*, 31/32, p. 110.

On pourrait imaginer tout d'abord que c'est une nouvelle discipline théologique, venant s'ajouter aux autres; dans certains pays du monde, on a déjà créé des chaires de théologie œcuménique. Il s'agirait alors d'une nouvelle discipline théologique dont la tâche serait de travailler sur les données des grandes conférences œcuméniques. De fait, la matière ne manque pas, qui justifierait pour des facultés de théologie la création d'une chaire spéciale, d'un secteur d'études particulier pour l'œcuménisme; à plus forte raison encore si le domaine de l'œcuménisme n'est pas limité aux cinquante dernières années, mais que l'on prenne également en considération ce que des périodes plus reculées ont apporté à la pensée œcuménique. En approfondissant les choses, on se trouve cependant dans un certain embarras, car la matière devant faire l'objet d'un tel travail trouve déjà sa place dans les disciplines théologiques actuelles et doit en être partie intégrante. C'est dans l'histoire de l'Eglise que s'insère l'histoire du Mouvement œcuménique; les problèmes de l'unité et de la multiplicité des Eglises sont des problèmes centraux de la dogmatique; les questions du culte ont leur place en théologie pratique, etc. Certes, on pourrait justifier la création d'un secteur spécial d'études œcuméniques en agissant avec l'œcuménisme comme on l'a fait parfois avec certains domaines d'une des disciplines théologiques, que l'on a détachés pour les traiter séparément. Mais il s'agit là plutôt d'une question de répartition du travail.

La question fondamentale reste posée : Qu'est-ce qu'une théologie œcuménique, si elle ne peut être comprise dans le sens défini plus haut ? Pour répondre à cette question, il faut délimiter de façon plus précise ce que l'on entend par *œcuménisme*.

Nous parlons d'un mouvement *œcuménique*. Par ces termes, nous ne voulons pas dire un mouvement ayant pour but de juxtaposer, de coordonner entre elles — dans leurs doctrines et leur vie propres — les différentes Eglises actuelles, pour faire de cette somme une sorte d'Eglise mondiale ou de super-Eglise. Mouvement œcuménique veut dire, selon l'expression même de M. Visser 't Hooft, « départ ensemble (des Eglises), engagement pour la croisade qui doit libérer l'Eglise de sa captivité dans *les* Eglises, en confrontant toutes les Eglises avec l'Eglise dont nous parle l'Ecriture »[1]. Sortir les Eglises de leur isolement et de leur suffisance, les amener à engager le dialogue entre elles et à s'enrichir mutuellement, susciter une action et un témoignage communs, telle est la volonté du mouvement œcuménique[2]. Par ce départ des Eglises vers l'unité, le mouvement œcuménique veut donc rendre témoignage à l'*una sancta apostolica ecclesia* confessée dans le credo, à laquelle nous croyons, dont les signes existent : signe d'une réalité vivante sur cette terre, et non pas seulement d'une valeur spirituelle, d'une idée, d'une sorte de *fata morgana*, vers quoi la foi s'élève. Mais, disons-le d'emblée, cette *una sancta* n'est encore en rien une pleine réalité; le chemin qui mène à elle paraît encore long, les signes évoqués semblent bien plus souvent être de l'ordre du hasard que constituer un début ou le fondement d'une construction à poursuivre. Il faut donc insister : le mouvement œcu-

[1] W. A. Visser 't Hooft, *Misère et grandeur de l'Eglise*, Genève 1943, p. 67.
[2] Du même auteur, *The Meaning of Ecumenical*, 1953, p. 28.

ménique, qui culmine dans le Conseil œcuménique des Eglises, ne représente pas l'*una sancta*. C'est un instrument au service de l'unité de l'Eglise (ainsi que l'a affirmé Evanston), et non pas l'Eglise universelle. L'*una sancta*, la réalité de l'*una sancta* sur cette terre, voilà pourtant bien l'objectif du Conseil et du mouvement œcuméniques. Cette réalité, ni organisations, ni administrations, ni efforts de coordination ne pourront l'atteindre; seul le Seigneur peut la donner aux Eglises qui lui obéissent en accomplissant leur unité, tout en maintenant la diversité de leurs vies propres.

Que signifie alors théologie œcuménique? A coup sûr autre chose qu'une théologie de l'*una sancta* dont tout serait dit en théorie par des affirmations théologiques. Un travail théologique aidant le mouvement œcuménique dans ses objectifs, aidant aussi le Conseil œcuménique à pousser les Eglises au départ vers l'unité et à donner à ce départ son vrai but, voilà bien plutôt ce que devrait être une théologie œcuménique. Concrètement, un travail théologique s'impose, se donnant pour but d'amener les Eglises à une connaissance mutuelle de leur doctrine, de leur relation avec l'Ecriture, de leur culte, de leur histoire, de la façon dont chacune d'elles pratique l'obéissance dans le concret de décisions précises. Mais ainsi, la théologie œcuménique s'identifierait avec ce que nous appelons la symbolique, l'enseignement des symboles chrétiens, des confessions de foi chrétiennes ou, plus récemment, dans un sens différent, l'histoire comparée des dogmes. La théologie œcuménique est-elle vraiment une symbolique ou une histoire des dogmes élargie et approfondie ?

Non, si l'on se contente d'une présentation plus ou moins descriptive des grandes confessions dans leurs aspects propres, d'une comparaison soulignant les points d'unité et de différences doctrinales, le tout avec une objectivité trahissant la neutralité de l'auteur. A tout prendre, le résultat d'un tel travail pourra donner une sorte de répertoire des confessions [1], bon à être consulté, utile à l'information; sans doute la tâche de notre Institut ne saurait être de donner au mouvement œcuménique, au Conseil œcuménique des Eglises, une sorte d'encyclopédie de toutes les confessions chrétiennes du monde, ni d'élaborer des méthodes toujours meilleures pour déterminer les particularités de doctrine et de pratiques des différentes Eglises. Le mouvement œcuménique a pu considérer (ou considère encore) que son devoir essentiel est de permettre que les Eglises se connaissent entre elles et sachent quels sont les partenaires d'accord d'entreprendre le dialogue. De même, nous voulons également, bien sûr, collaborer à une information en profondeur. Cette volonté d'information et cette information elle-même ont déjà une certaine signification; et pourtant, elles sont par ailleurs peu significatives puisqu'elles pourraient être suscitées aussi pour des motifs divers, du simple domaine de la science. Bien comprise. l'information mutuelle ne peut donc être qu'une sorte de présentation des partenaires d'un dialogue, qui s'apprêtent à parler de l'unité de l'Eglise, parce que cette question tourmente les Eglises. Quelles seront alors les données de ce dialogue ? Comment se déroulera-t-il ?

[1] *Handbook of denominations.*

J'évoquerai ici un petit événement de l'un de nos derniers cours. A l'occasion d'un culte spécial organisé pour les représentants de sa confession, mais ouvert à tous, l'un de nos participants, fervent défenseur de son Eglise, signifia clairement à ses auditeurs que c'était là le culte de l'unique Eglise qui nous sanctifie; chacun de ceux qui avaient maintenant participé à ce culte (comportant également la sainte cène) pouvait se considérer comme reçu dans cette Eglise, comme l'un de ses membres. Ce n'était là ni présomption ni prosélytisme, mais un amour passionné pour sa propre Eglise, au sein de laquelle ce participant à nos cours voyait gardée la vérité dans toute sa plénitude. Nous respectons une telle prise de position pour son Eglise et sa foi quand la vérité en est le principal mobile et qu'une Eglise nous montre clairement sa volonté de laisser la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ lui-même, être pour elle l'autorité suprême. C'est justement ce regard vers la vérité, en la personne de Jésus-Christ, qui a conduit à la formation du Conseil œcuménique des Eglises; dans ce regard vers la vérité, toutes les Eglises affiliées ont reconnu le *Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur*, ainsi qu'il est dit dans la résolution adoptée en 1948 par le Conseil œcuménique. Cela ne veut-il pas dire que l'une des Eglises a découvert que l'autre, elle aussi, veut se placer sous cette autorité et sous aucune autre ? D'où la création de relations nouvelles entre les Eglises. Après cette expérience, toute Eglise chrétienne devient pour les autres une question critique. L'Eglise luthérienne, par exemple, découvre que dans l'Eglise anglicane comme chez elle tout est centré sur Jésus-Christ, et voilà que toute cette Eglise devient pour elle une question critique, dans sa doctrine et sa vie particulières, même à travers les motifs de séparation : « Puisque dans nos deux Eglises Jésus-Christ est bien le Seigneur, pourquoi donc, dans le domaine du ministère par exemple, nous, luthériens, pensons-nous devoir adopter une position différente de celle des anglicans ? » Et la même constatation s'impose dans les rapports entre d'autres Eglises. L'Eglise de Rome elle-même, bien qu'elle ne soit pas affiliée au Conseil œcuménique des Eglises, pose, par son existence seule, la question critique à toutes les autres Eglises chrétiennes de savoir si le refus de suivre la voie catholique romaine est bien fondé sur Jésus-Christ seul, et donc juste. Voilà pourquoi dans nos travaux à Bossey, nous nous préoccupons également de l'Eglise romaine et non seulement d'elle, mais de toutes les Eglises qui se tiennent encore en dehors du Conseil œcuménique, y compris les groupes qui ne peuvent porter le nom d'Eglise, c'est-à-dire les sectes.

Cette attitude qui veut toujours considérer l'autre Eglise comme une question critique posée à sa propre Eglise, où conduit-elle ? C'est là que nous pouvons rencontrer un danger qui me paraît très grand, celui du syncrétisme chrétien, d'une synthèse bien intentionnée qui implique des compromis; il y a un autre danger : celui d'un interconfessionnalisme qui, au nom d'une paix bienfaisante ou dans l'intention de montrer au monde une image aussi unie que possible des Eglises chrétiennes, tendrait à égaliser les oppositions. Ou encore d'un interconfessionnalisme, pris dans un autre sens, qui conduirait, comme le disait un jour le théologien zuricois Ebeling, à trouver dans toutes les Eglises, y compris la sienne, à la fois tellement de lacunes

et tellement d'attraits, que l'on évite la décision en restant entre deux positions. Ils sont nombreux les chrétiens qui veulent être chrétiens sans s'appuyer sur une Eglise à confession déterminée. A la réflexion, un tel interconfessionnalisme ne peut aboutir qu'à une impasse; il ne faut pas être positiviste et se contenter d'états de fait. Ce serait vraiment rendre les choses trop faciles : on ne peut être chrétien sans appartenir à l'Eglise, ce qui veut dire pratiquement, dans l'état actuel des choses, à une Eglise à confession déterminée. De ce fait, le travail théologique ne peut être mené à bien qu'en relation avec l'Eglise. Naturellement, cela ne veut pas dire que l'on n'aura pas à subir la critique de sa propre Eglise et que soi-même, on évitera toujours l'attitude critique envers elle et les autres.

C'est donc toujours à partir d'une solide position dans l'appartenance à une Eglise déterminée, et non à partir d'une position intermédiaire entre les Eglises et les confessions, que la théologie œcuménique devra montrer quelles sont les questions critiques de doctrine et de vie qu'une Eglise doit poser aux autres. Une telle critique ne peut cependant être valable pour une Eglise que dans la mesure où elle peut se référer à l'Ecriture comme à une autorité décisive, bien que pour certaines Eglises ce ne soit pas la seule, et dans la mesure également où elle peut faire entendre à une autre Eglise en face d'elle que l'Ecriture, c'est-à-dire la Parole de Dieu dans l'Ecriture, doit être mieux comprise sur tel ou tel point, qu'il y a lieu de donner à l'Ecriture une expression meilleure, plus claire, puisque la Parole de Dieu dans l'Ecriture est l'autorité dont vit l'Eglise, en tenant compte de l'importance attachée par certaines Eglises à la tradition. C'est donc devant le forum de l'Ecriture sainte que la théologie œcuménique veut porter les points communs et les différences entre les Eglises, tels que la confrontation les aura fait ressortir. Et ceci dans la confiance, l'espérance que la vivante Parole de Dieu elle-même, Jésus-Christ parlant dans, avec et à travers le témoignage de l'Ecriture, peut vaincre différences et séparations des Eglises et des confessions, ratifier des accords, conduire les Eglises sur la voie de l'unité. Car c'est lui seul qui peut rendre réelle sur cette terre l'authentique et véritable unité que nous connaissons dans la foi et qui se manifeste pour nous dans des signes. Voilà pourquoi l'étude de la Bible joue un rôle décisif dans la théologie œcuménique et ce n'est pas par hasard que la théologie œcuménique a fait sans relâche des efforts considérables et insistants de fidèle exégèse.

Parler maintenant, après tout ce que nous venons d'esquisser ici, d'une théologie œcuménique comme d'une discipline théologique à côté de tant d'autres me paraît peu conforme à la vérité. Nous en arriverions trop facilement à ce que les représentants des différentes disciplines théologiques se dispensent d'avoir à tenir compte de la situation actuelle de l'Eglise, qui correspond à un état de fait créé par le mouvement œcuménique et la formation du Conseil œcuménique. Trop facilement on arriverait à abandonner à quelques spécialistes ce qui intéresse tous. S'il est vrai que la théologie œcuménique se pratique toujours avec les yeux fixés sur la réalité de l'Eglise, alors c'est chacune des disciplines théologiques qui doit s'occuper de théologie œcuménique. Pour parvenir à exprimer clairement ce devoir,

il me semble opportun de parler d'une dimension œcuménique, ou d'une perspective œcuménique, de la recherche théologique comme telle, quelle que soit la discipline en cause. Les chaires spéciales de théologie œcuménique qui ont pu être créées et qui le sont encore devraient prendre alors l'aspect d'une conscience pour tous les autres domaines de la recherche théologique, en rappelant le climat dans lequel le travail des théologiens doit s'accomplir.

Voilà le sens que prend le travail de l'Institut œcuménique de Bossey. De façon peut-être plus spécialisée, plus concentrée, nous adoptons au travers des quelques thèmes que nous choisissons la forme générale du travail confié à n'importe quelle faculté de théologie, à n'importe quel séminaire qui tient compte du facteur œcuménique, du départ des Eglises vers l'*una sancta.*

H. H. Wolf
Directeur de l'Institut œcuménique.

RÉSULTATS THÉOLOGIQUES ET SPIRITUELS DES RENCONTRES ŒCUMÉNIQUES AVEC LES CATHOLIQUES ROMAINS

Nous voudrions aborder ici principalement le problème de nos rencontres avec les catholiques romains et mesurer leurs résultats dans notre vie théologique et notre spiritualité de réformés. Toutefois, nous ne pouvons ignorer, en commençant, nos raisons d'espérer dans le sein du mouvement œcuménique non romain de Genève. Pour nous, en effet, nos rapports avec l'Eglise catholique romaine ne peuvent être dissociés de notre travail dans le mouvement œcuménique : il s'agit du même effort vers la reconstitution de l'unité visible des chrétiens, de la même attente de la volonté du Seigneur. D'ailleurs ce sont parfois les mêmes problèmes qui se posent à nous réformés dans nos relations avec les catholiques anglicans ou les orthodoxes, et avec les catholiques romains. Même au sein d'une Eglise luthérienne ou réformée on peut sentir souvent cette tension entre les deux forces catholique et protestante analysées à Amsterdam en 1948. Le problème œcuménique est alors posé dans notre propre confession chrétienne; des théologiens catholiques pourraient en dire autant de leur dialogue au sein de l'Eglise romaine.

Ainsi, nous avons nos raisons d'espérer, et de désespérer parfois, humainement parlant bien sûr, du mouvement œcuménique vers l'unité, non seulement entre grandes Eglises ou groupes chrétiens, mais à l'intérieur même de nos Eglises particulières.

D'autre part, on ne peut décrire sous forme synthétique les résultats des contacts œcuméniques. Pas plus qu'il n'est possible, le sera-ce jamais, de réduire nos divergences à un seul principe fondamental, il n'est pas per-

mis de voir comment nous allons nous rejoindre et au nom de quel principe synthétique ou de quelle théologie œcuménique. Tout ce que l'on peut noter, c'est le progrès et l'ouverture acquise de notre réflexion dans différents domaines de la théologie, en même temps que nous disons les impasses où nous sommes encore toujours acculés. Nous allons nous réjouir de ces espérances sans arrière-pensée, sans rien cacher, sans crainte des « dangers » catholiques romains, dont on parle souvent avec effroi parmi les protestants.

Nous allons commencer par regarder en face quelques raisons humaines de désespérer dans le travail œcuménique avec les catholiques romains, avant de pouvoir nous réjouir, mais d'une joie sans illusion, de nos progrès et ouvertures.

Après un développement inattendu et réjouissant du mouvement œcuménique dans l'Eglise romaine, il sembla que le *Monitum* du Saint Office en 1948 et l'Encyclique « *Humani Generis* » apportaient une condamnation du travail œcuménique [1]. L'Instruction *Ecclesia Catholica* au contraire pouvait redonner quelque espoir de voir les évêques prendre la responsabilité des réunions œcuméniques [2]. Toutefois nous devons remarquer un certain durcissement, que des événements étrangers, mais parallèles au mouvement œcuménique, peuvent expliquer. Notre plus grande peine aujourd'hui est de constater le développement de la *piété mariale*. Nous savons l'existence d'un courant marial équilibré et hautement théologique et nous nous en réjouissons : ce sont les bulletins annuels de la Société française d'Etudes mariales, les travaux patristiques de l'Abbé Müller et du Père Coathalem sur les rapports entre Marie et l'Eglise [3]. Mais aussitôt cette tendance est accusée de minimisme marial par ceux qui ne souhaitent que d'autres amplifications mariologiques.

Il y a encore la position politique du Saint Siège. On ne saurait assez redire combien les milieux protestants dans le monde entier demeurent sensibilisés sur ce point.

Peu de chrétiens non romains saisissent toutes les incidences de la théologie romaine, mais ils sont très nombreux ceux qui s'intéressent à ce qui touche au pain, au logement, au travail, c'est-à-dire à tout ce qui concerne le social, l'économique et le politique. Le point de vue de Rome en ces matières les trouve attentifs.

Aussi, plus nous avançons dans le travail œcuménique et plus nous devons considérer que les réactions négatives des chrétiens non romains sont entretenues par ce qu'ils appellent la politique vaticane.

On reproche de plus en plus du côté protestant à l'Eglise de Rome d'être moins stricte quant à la pureté doctrinale, que par rapport aux opinions politiques. Il semblerait, du point de vue de certains théologiens

[1] Voir *Verbum Caro* N° 8, p. 184-189.
[2] Voir *Verbum Caro* N° 24, p. 164-168.
[3] A. Müller, *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche*, Paradosis V, Universitätsverlag, Fribourg (Suisse) 1955. H. Coathalem, S. J., *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Eglise, dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle*, Analecta Gregoriana, vol. LXXIV, Rome 1954.

protestants, qu'il y a même un relâchement au détriment d'une pensée plus concertée que jamais sur le social et le politique. On voudrait même voir dans certaines sphères vaticanes, un nouvel intégrisme qui n'a plus rien à voir avec la défense de l'intégrité de la foi, mais bien davantage avec ce que l'on admet en politique. On ferait confiance à celui qui professe une politique orthodoxe et on se préoccuperait peu, une fois ces assurances données, des opinions théologiques professées.

Venons-en maintenant aux raisons d'espérer, sujets nombreux d'une grande joie, sans illusion mais sans réticence.

Information

Le premier bénéfice de nos rencontres œcuméniques avec les catholiques romains est certainement une information mutuelle qui a dissipé de nombreux préjugés. Nous vivions sur des opinions toutes faites héritées du xvie siècle et, dans l'absence de contact, nous nous faisions les uns des autres une caricature. Cette information d'ailleurs, pour heureuse qu'elle soit, ne laisse pas d'être bouleversante pour une théologie toute faite, et bien des intégristes de part et d'autre préfèrent souvent se boucher les oreilles, pour ne pas entendre cette vérité objective de la diversité, dans l'unité de l'Eglise à laquelle ils appartiennent. Nous avons appris dans cette information à ne pas nous contenter de généralités héritées de la polémique ou de l'apologétique, nous avons compris qu'une même vérité dogmatique est susceptible d'une interprétation plus intégriste ou plus œcuménique. Par exemple, le problème des rapports entre la foi et les œuvres, si important dans les discussions entre luthériens et catholiques au xvie siècle, est devenu, d'un problème interconfessionnel, une discussion d'écoles théologiques au sein même de chacune des grandes traditions chrétiennes. Il est probable d'ailleurs que, dans cette question, comme dans beaucoup d'autres, l'orthodoxie orientale ait joué le rôle utile d'une troisième position catalysante. En effet, ce problème pris dans un contexte juridique ou intellectualiste occidental, trouve une solution nouvelle dans la perspective de la mystique orientale. La foi y devient une union à Dieu où certes la vérité dogmatique a son rôle à jouer, mais sans devenir une proposition rationnelle. Les protestants retrouvent là une conception de la foi qui leur est chère. Les œuvres sont comprises comme une conséquence normale de la foi, s'épanouissant en amour fraternel, entretenue par la prière liturgique. Dans cette perspective, le problème de la nécessité des œuvres et de leur rapport avec la foi reçoit une toute nouvelle solution. Au sein même d'une théologie protestante ou d'une théologie catholique, il y aura place pour des écoles de spiritualité différente : les unes insisteront davantage sur le rôle de la foi, de l'union au Christ et de la vie contemplative, les autres souligneront plus l'exigence d'obéir à Dieu dans le service du prochain et de travailler pour l'avancement du règne de Dieu.



Cette information mutuelle nous a conduits à réduire toutes les oppositions superficielles et formelles, les oppositions dues à des facteurs non

théologiques, historiques, sociaux, etc... Mais nous avons été amenés à regarder en face les véritables causes profondes de nos divisions, et cela nous a conduits, il faut le reconnaître, à certaines impasses dont nous ne pourrons sortir que par un miracle du Saint-Esprit opérant la conversion de notre esprit en vue de l'unité visible du Corps du Christ.

Mais n'est-il pas bon d'avoir à renoncer à des espoirs humains de compromis faciles pour ne compter que sur Dieu seul et sur la prière, afin que l'unité des chrétiens s'opère selon la volonté du Christ, quand il voudra, comme il voudra, et par les moyens qu'il voudra.

Mise en garde

Dans les rencontres œcuméniques, nous avons découvert que certaines de nos orientations théologiques traditionnelles portaient en elles-mêmes un germe d'hérésie, si elles n'étaient pas situées dans un dialogue œcuménique. Cela est particulièrement vrai pour les prises de position contre une tradition ecclésiastique rivale. On a déjà montré, maintes fois, que des positions théologiques réformées ou luthériennes, qui avaient pour objet la réforme de l'Eglise, tendaient vers l'hérésie lorsqu'elles étaient comprises comme des données indépendantes de l'ensemble de la vérité chrétienne. De même, on sait combien une théologie purement post-tridentine peut fausser les positions dogmatiques de l'Eglise catholique. Nous savons maintenant également, par l'étude des premiers conciles œcuméniques et de leurs conséquences dans la vie de l'Eglise, que même les formules les plus irréprochables, entendues dans un contexte apologétique et polémique, peuvent porter des fruits de division et parfois même d'hérésie. La hantise d'extirper de la théologie occidentale toute trace de subordinatisme a conduit à une interprétation des Conciles de Nicée et de Constantinople que nous pourrions appeler ultra-christologique. Cette importance donnée à la christologie, pour souligner l'égalité du Fils et du Père, a fait de la théologie occidentale une théologie plus christologique que trinitaire, et l'absence d'une théologie du Saint-Esprit peut être considérée comme une des causes profondes des schismes d'occident. Nous savons également que les définitions de Chalcédoine n'ont pas extirpé toute interprétation monophysite du Concile d'Ephèse et qu'ainsi le dogme de la maternité divine de Marie a pu être interprété en faveur d'une mariologie des privilèges personnels de la Vierge.

Pour donner un exemple actuel du profit théologique de nos discussions œcuméniques, nous pourrions indiquer combien la théologie sacramentelle protestante est préservée de l'hérésie par la doctrine catholique.

Dans l'histoire de la polémique anticatholique le protestantisme avait toujours envisagé que la doctrine catholique du sacrement favorisait une espèce de magisme; c'est tout juste si l'on ne considérait pas le prêtre à la messe comme une espèce de sorcier. La fameuse doctrine de l'*opus operatum* était comprise sur le plan d'une sorte de magie immanentiste. On la voyait en faveur d'une conception automatique et physiciste du sacrement. Les

rencontres œcuméniques et les exposés de bonne théologique peuvent faire entendre aux protestants que l'*ex opere operato* du sacrement souligne l'action souveraine du Dieu tout-puissant, que la présence du Christ ne dépend pas de nous, qu'elle n'est pas le fruit de notre effort, ni même de notre foi, mais simplement un don gratuit accordé aux faibles et aux malades que nous sommes en raison de la fidélité de Dieu et de la promesse qu'il nous a faite en sa Parole. Nous sommes alors amenés à reconnaître qu'il y avait dans notre théologie sacramentelle une pente pélagienne et moraliste contraire à la doctrine même des Réformateurs. Les protestants avaient été amenés à considérer de telle manière le rôle de la foi, de la préparation, de la sanctification, de la dignité du pasteur et des fidèles, dans la ligne d'une réaction contre l'automatisme sacramentel, que cette insistance portait en germe une diminution de la doctrine de la présence réelle objective et aboutissait à une désaffection de la communion. De nos jours, sous l'influence du mouvement œcuménique, luthériens et réformés sont amenés à se rapprocher dans une foi commune à la présence réelle et récemment le professeur Leenhardt pouvait écrire un petit livre où il va jusqu'à défendre la doctrine de la transsubstantiation [1]. Certes cette voix est assez unique dans le protestantisme actuel, mais l'argumentation de cet exégète de Genève révèle bien clairement le rôle qu'a joué dans sa pensée la théologie catholique entendue dans le dialogue œcuménique. Elle a été, pour lui comme pour beaucoup de réformés, une sorte de protection et d'avertissement contre la tendance hérétique d'une réaction protestante antimagique qui devenait antisacramentelle et finalement purement spiritualiste.

Emulation

Un autre bénéfice important des rencontres œcuméniques, outre l'information et la mise en garde, c'est l'émulation. Nos Eglises, avec leurs théologies, leurs traditions, leurs habitudes, sont comparables à des magasins dans une même rue. Ce sont des magasins où l'on peut acheter tous les produits chrétiens. Chacun prétend tout avoir, et c'est peut-être vrai. La qualité peut varier de l'un à l'autre, mais là n'est pas la question. Chacun de ces magasins n'expose peut-être pas les mêmes marchandises en vitrine, soit qu'il considère comme plus importantes celles qu'il met à l'étalage, soit qu'il ait oublié de montrer régulièrement ce qu'il a en réserve. Le fait de voir exposés dans la vitrine d'en face des objets que l'on a dans l'arrière-boutique vous incite à les sortir et à les proposer à votre tour. Ainsi les Eglises peuvent être stimulées dans leur redécouverte de trésors cachés, bien que possédés mais un peu couverts de la poussière du temps, de la routine ou de la polémique. On pourrait multiplier les exemples de redécouverte de trésors cachés par les Eglises grâce au contact œcuménique. Notons ici, également, en passant, le rôle de *l'homme de la rue* dans ses redécouvertes.

[1] F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, Cahiers théologiques, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955.

La *vitrine* des Eglises ne se modifie pas seulement en raison de la *concurrence*, mais également en fonction de *ceux du dehors*, afin qu'ils comprennent et soient attirés. Evangélisation et œcuménisme vont de pair. Qui niera que l'essor des études et des traductions bibliques dans l'Eglise romaine ne soit dû à l'émulation créée par le protestantisme ? En ce qui nous concerne, comme réformés nous pouvons affirmer que les contacts œcuméniques nous ont appris, par exemple, la valeur de la vie liturgique et sacramentelle. Le goût pour la prière et la louange liturgiques, le renouveau de la communion plus fréquente, tant désirée par Calvin, mais jamais vraiment pratiquée dans les Eglises réformées, nous viennent de nos rapports œcuméniques avec l'anglicanisme, l'orthodoxie, mais surtout de la renaissance liturgique dans le catholicisme romain. Et dans cet échange heureux, nous constatons que *l'Eglise de la liturgie retrouve la vie de la liturgie dans l'étude de la Bible* et que *l'Eglise de la Bible retrouve le goût de la Bible dans la vie liturgique*. Nous avons prié et chanté les psaumes en français depuis le XVI[e] siècle, mais il faut aujourd'hui que ce soit les traducteurs du psautier de la Bible de Jérusalem qui nous en redonnent le goût par une traduction fidèle, par une traduction profondément liturgique.

FRATERNITÉ

Par les rencontres œcuméniques nous avons retrouvé la réalité de notre fraternité. Nos prédécesseurs avaient pu oublier ce fait capital : nous sommes tous des baptisés, incorporés au Corps du Christ. Quand bien même nous pouvons penser que tous n'ont pas les moyens doctrinaux et sacramentels pour comprendre la plénitude de ce baptême et pour rester fidèles au Christ et à son Eglise, nous devons bien admettre ce baptême au nom de la Trinité comme un acte décisif pour notre salut et notre union au Christ. De ce fait objectif nous avons appris toute la profondeur et les conséquences grâce aux contacts œcuméniques. C'est notre expérience qu'il y a une grâce des réunions entre chrétiens séparés où la fraternité spirituelle se découvre et s'approfondit. Il y a dans ces réunions comme un renouvellement de l'Esprit-Saint qui contraint chacun à ne plus marcher comme auparavant, qui oblige à renoncer aux polémiques mesquines, qui convertit les plus intégristes à une ouverture nouvelle. Cette reconnaissance d'un baptême commun et cette obéissance au Saint-Esprit qui veut l'unité, sont les fondements de cette fraternité œcuménique qui prépare dans nos cœurs les chemins vers une foi commune.

SACRIFICE

Toutes ces raisons d'espérer : meilleure information mutuelle, mise en garde théologique réciproque, émulation et fraternité dans le Christ, pour importantes qu'elles soient en elles-mêmes, ne doivent pas nous satisfaire et nous autoriser le repos. Aujourd'hui, si nous voulons que se poursuive le mouvement œcuménique, il nous est demandé l'esprit de sacrifice. Cette

exhortation est difficilement recevable pour une Eglise qui croit aussi explicitement à son infaillibilité que l'Eglise romaine. Nous respectons cette foi, mais il ne nous appartient pas de nous placer à ce point de vue. En tant que réformés nous pouvons écouter cet appel au sacrifice. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'abord de renoncer à des positions dogmatiques. La doctrine nous parvient à travers l'histoire, la tradition, une mentalité et des habitudes, qui souvent font corps avec notre foi, mais pourraient être sacrifiées à l'unité de l'Eglise sans dommage pour la vérité et la foi. Il s'agit d'un dépouillement intérieur, d'un véritable esprit de pauvreté et de sacrifice qui nous fera admettre d'abord des formes de prière et de vie chrétiennes différentes des nôtres. Nous aurons à faire un effort non seulement pour les admettre pour les autres, mais pour essayer de les vivre. Sans renier sa foi un réformé pourra s'associer à un office orthodoxe ou catholique pour accueillir dans sa piété les richesses de la liturgie traditionnelle. Il fera un effort de communion fréquente dans son Eglise pour apprendre la valeur d'une vie sacramentelle. Il essaiera de pratiquer un office quotidien pour s'associer à la louange perpétuelle de la liturgie. Il apprendra à connaître la vie des témoins et des martyrs de l'Eglise pour vivre concrètement dans la tradition et la communion de tous les saints, pour élargir ainsi son amour pour le Christ et son Corps mystique. Il fera une lecture liturgique de la Bible, suivant l'ordre des temps et des fêtes, retrouvant ainsi la Parole de Dieu dans le contexte de la lecture communautaire de l'Eglise.

Peu à peu cette vie spirituelle œcuménique nous conduit à des réalités plus centrales. La conception de la Réforme et de notre existence de réformés s'en trouve renouvelée. La Réforme n'apparaît plus comme une nouvelle Pentecôte commençant une nouvelle Eglise, mais comme un renouvellement du Saint-Esprit pour la purification de l'Eglise, une, sainte, universelle et apostolique. Certes les conséquences schismatiques et polémiques de ce renouveau sont à déplorer, mais si les Réformés retrouvent une vocation prophétique positive pour l'Eglise catholique, Dieu peut tourner en bien le mal de la division. La Réforme qui aurait dû se faire à l'intérieur de l'Eglise catholique peut l'atteindre par la charité, sans la ruiner, mais pour la recentrer sur les trésors essentiels qu'elle possède toujours.

Cela demande une patiente humilité qui ne s'obtient pas facilement. La prière a ici son rôle primordial : « Viens, Saint-Esprit, remplis le cœur de tes fidèles et embrase-les du feu de ton amour. [1] »

Roger Schutz
Prieur de Taizé

[1] Invocation de l'offertoire dans le rite lyonnais.

PROBLÈMES DE DISCIPLINE SPIRITUELLE

Nous publions ici une partie des conférences de Carême prononcées par M. le pasteur Jean de Saussure en 1955, en la cathédrale Saint-Pierre de Genève et en la cathédrale de Lausanne. Nous pensons qu'une prédication, qui doit être écoutée, peut difficilement être publiée; d'autre part, ce n'est pas le rôle, ni l'habitude de notre revue de le faire. Toutefois ces conférences nous sont apparues comme posant certains problèmes de la sanctification dans une lumière nouvelle et au plan d'une pensée théologique œcuménique. C'est à ce titre qu'elles trouvent tout naturellement leur place ici. Si nous sommes ici sur un plan œcuménique, nous y sommes avec la rigueur d'une position réformée. N'oublions pas qu'une prédication n'est pas un traité et ne peut donc pas épuiser tous les aspects d'un problème : ses formules, pour être plus frappantes, sont parfois plus massives et sommaires. L'auteur lui-même nous prie de faire cette mise en garde. (Réd.)

SANCTIFICATION [1]

« Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification » (1 Th. 4. 3)

A une époque où les âmes étaient de plus en plus angoissées au sujet de leur salut, la Réforme a, très légitimement, centré son message sur cette question : comment pouvons-nous être sauvés ? comment devenir juste aux yeux de Dieu ? comment être justifié ?

Mais il faut reconnaître qu'à se laisser accaparer par ce souci majeur de notre « justification » [2], comme l'appelle saint Paul, notre pensée protestante a pris un tour un peu exclusif qui finit, parfois, par la fausser.

Alors que le catholicisme médiéval s'était de plus en plus éparpillé dans les détails de la vie chrétienne, dans l'accumulation des œuvres, des pénitences, des satisfactions, des indulgences, alors que les fidèles sentaient de plus en plus que ce n'était pas cette foule de prescriptions qui pouvait les sauver, le protestantisme, au contraire, une fois mis en branle en sens inverse par le grand rappel du salut par la foi seule, *sola fide*, en vint peu à peu, emporté par son propre mouvement, à concentrer tout son effort sur la naissance de la foi, sur la régénération initiale de l'être à sauver, sur sa conversion, sur la conquête de nouvelles âmes, sur l'évangélisation. Œuvre essentielle, œuvre indispensable, à défaut de laquelle rien n'est fait et sans laquelle rien n'est sauvé, ni par aucun progrès, ni par aucune méthode, ni par aucun mérite. Œuvre fondamentale, que nous ne songeons pas à mettre en question — pas plus que l'« homme sage » n'entreprend de « bâtir

[1] Nous ne publions que la seconde partie de cette prédication, la première étant consacrée à justifier l'observation du Carême.
[2] Rom. 4. 25, etc.

sa maison » sans d'abord la « fonder sur le roc » [1] — mais œuvre dont on peut se demander toutefois si elle suffit vraiment à elle seule, si elle n'appelle pas une suite — tout comme cela n'a de sens de « poser un fondement » [2] qu'en vue de ce qu'on « édifiera dessus » [3], pierre après pierre —; on peut se demander si, à poursuivre trop exclusivement la conversion des gens, on ne perd pas trop de vue leur cheminement ultérieur, au long de la vie chrétienne, si l'on ne néglige pas trop de leur tracer un itinéraire et de les aider dans les difficultés du trajet; en bref, et pour concentrer le problème dans les deux grands termes bibliques, on peut se demander si la légitime hantise de la justification ne nous fait pas trop oublier la nécessité de la sanctification. Or, notre texte est là pour nous le rappeler : « Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification ».

Que l'enfant prodigue doive d'abord se retourner pour pouvoir regagner la maison paternelle, pleinement d'accord ! Sans cette volte-face, toute marche en avant, tout prétendu « progrès » ne peut que l'éloigner de son Père. Mais encore faut-il qu'après cette « conversion », il pérégrine longuement, et souvent à travers le désert, pour atteindre le foyer familial ! Réconcilié en *esprit* dès sa résolution prise, encore faut-il qu'il transporte son corps là où son esprit a décidé de le ramener pour pouvoir goûter en *fait* cette réconciliation avec son Père. Sauvé en principe dès sa « conversion », encore faut-il que le chrétien incarne ce salut, le fasse pénétrer dans toutes les zones de son être, le traduise dans les faits successifs de sa vie, pour le voir se *réaliser*, devenir réalité concrète !

Or divers symptômes m'obligent à me demander si nous nous préoccupons vraiment de cette nécessité de la sanctification :

Par exemple, nous faisons certes de grands efforts pour amener à la foi nos catéchumènes; mais, après cette instruction religieuse, que prévoyons-nous, qu'avons-nous su organiser pour les guider dans les étapes successives de la vie chrétienne ?

Autre exemple : dans nos « mouvements de jeunesse », dans nos groupements paroissiaux, de quoi entend-on surtout parler, sinon de témoigner au-dehors, de gagner les autres, de faire de nouveaux chrétiens ? Cela ne donne-t-il pas un peu l'impression que ceux qui sont là, ceux qui sont déjà devenus chrétiens, n'ont plus rien d'autre à faire que de convertir à leur tour ceux qui sont encore indifférents, incrédules ou impies ? Alors que la première préoccupation du chrétien devrait être de s'efforcer, jour après jour, de *devenir ce qu'il est*, de devenir, en fait, dans sa vie, ce qu'il est déjà en esprit, dans sa foi; en un mot, de se sanctifier. Ce qui serait d'ailleurs, à n'en pas douter, le moyen le plus efficace d'attirer les autres ! Mais, dans ce schéma, trop simpliste, « adhérer; puis faire de la propagande », où est ce souci de la sanctification ? Or, « ce que Dieu veut, c'est votre sanctification ». Si nous, les chrétiens, nous négligeons de devenir chrétiens, en fait, à quoi bon tant peiner pour amener les autres à notre christianisme ? Comme Paul le disait déjà à Pierre : « Si toi qui es Juif, tu vis à la façon des païens, et non des Juifs, pourquoi obliges-tu les païens à vivre comme les Juifs ? » [4]

[1] Mat. 7. 24, 25 [2] Luc 6. 48. [3] 1 Cor. 3. 10. [4] Gal. 2. 14.

Troisième et dernier exemple : nos services religieux les plus divers, ou qui devraient justement être beaucoup plus divers qu'ils ne le sont actuellement, nos services religieux ne s'affranchissent jamais complètement du caractère d'une réunion d'évangélisation. Que nous célébrions le culte du dimanche, un baptême ou un service funèbre, il s'agit toujours de « faire entendre un appel ». Encore une fois, l'évangélisation est la première tâche de l'Eglise; mais ce n'est pas la seule. Si elle doit d'abord convertir les infidèles, elle doit ensuite édifier, construire pierre par pierre, les fidèles. Et déjà l'Eglise primitive distinguait entre l'« office des catéchumènes »[1], où ceux-ci, païens en voie de devenir chrétiens, étaient surtout des auditeurs[2], et l'« office des fidèles »[3], qui était surtout une prière culminant dans l'eucharistie. De même, il y eut longtemps, dans notre Eglise réformée, le culte-catéchisme du dimanche après-midi où l'on instruisait adultes et enfants, et le service divin du dimanche matin, où il ne s'agissait plus tant d'*apprendre* la foi chrétienne que de l'*exercer* en rendant honneur à Dieu. Quand donc retrouverons-nous le sens de la *diversité* des tâches de l'Eglise ? Quand donc admettrons-nous, concrètement, que la sanctification des fidèles a d'autres exigences et requiert d'autres méthodes que la conversion des incroyants ?

« Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification. »

Maintenant que nous en avons reconnu la nécessité, étudions-en un peu le caractère. Car, si nous voulons y travailler, il importe de nous en faire tout d'abord une idée juste.

En général, on se la représente comme une continuelle ascension. La théologie alpiniste a beaucoup de succès chez nous. Mais celui qui l'adopte s'expose à de bien cruelles désillusions et risque fort de finir au fond d'une crevasse. Pourquoi ? Parce que cet « Excelsior, toujours plus haut ! » est la devise de l'idéalisme et que cette philosophie du XIX[e] siècle, qui allait de pair avec l'utopie du Progrès, est aux antipodes du christianisme, c'est-à-dire de la vérité.

J'ai dit de l'enfant prodigue que, pour retrouver son Père, il lui fallait *cheminer* jusqu'à la maison familiale. C'est à ce cheminement qu'on peut comparer la sanctification du chrétien. Or, un voyageur ne fait pas rien que monter; pour poursuivre sa route, il lui faut parfois traverser une profonde vallée. Et si, comme l'affirme la mère de Samuel, c'est « l'Eternel qui abaisse et qui élève, qui fait descendre au Séjour des morts et qui en fait remonter »[4], de la part du voyageur, la juste façon de se comporter, la véritable adhésion à la volonté de Dieu, la vraie consécration à Dieu, bref ! la sainteté — car ces deux mots sont synonymes — ne consistera pas à toujours s'acharner à « s'élever », fût-ce dans le vide, mais bien plutôt à toujours suivre docilement le profil du terrain, montant ou descendant, tel que Dieu l'a dessiné. Autrement dit, si nous laissons maintenant les images pour nous exprimer en termes directs, notre sanctification se poursuit autant par les abaissements, les échecs, les humiliations, que par les réussites (j'entends : même spirituelles), les confirmations et les élévations.

[1] *Missa catechumenorum.* [2] *Audientes.* [3] *Missa fidelium.* [4] 1 Sam. 2. 7, 6.

Dans ces conditions, le perfectionnement du chrétien ne consiste pas à se hausser jusqu'à un but fixé d'avance, mais à réagir d'une façon toujours plus parfaite aux imprévus, disons même aux accidents du terrain que Dieu lui fait parcourir. En somme, les événements n'ont que valeur d'occasions, d'occasions que Dieu nous présente de lui montrer comment nous réagissons à sa volonté.

N'est-il pas frappant de constater qu'au fond Jésus n'a pas de programme ? Sa perfection, sa sainteté, consiste à réagir à chaque occasion d'une façon parfaite, c'est-à-dire entièrement conforme à ce que le Père attend de lui, entièrement consacrée, en un mot : sainte. Ainsi, la perfection de son « œuvre » se ramène à celle de son « esprit ». Tandis que nous voulons toujours « faire » là où Dieu nous demande d'« être ».

Mais si la sanctification du chrétien réside dans le perfectionnement de ses réactions aux desseins de Dieu sur lui, dans un acquiescement toujours plus entier et immédiat aux « bonnes œuvres » dont saint Paul nous dit que « Dieu les a préparées d'avance afin que nous y marchions »[1], alors ne revient-elle pas avant tout, cette sanctification, à un constant travail d'*assouplissement* qui nous permette de nous plier toujours mieux à toutes les initiatives de Dieu ?

Jésus-Christ est saint, parce que, nous dit saint Paul, « il n'y a eu que « Oui » en lui »[2]; parce qu'il est « l'Amen »[3], comme l'appelle saint Jean : celui qui dit toujours et en tout à Dieu : « Ainsi soit-il ! »

La sainteté est malléabilité; malléabilité parfaite entre les mains de Dieu. La sanctification n'est donc pas ascension, mais assouplissement.

Or, quand on est perclus de rhumatisme, on ne saurait faire trop de gymnastique pour retrouver sa souplesse. Alors, nous, dont le péché a fait des « hommes au cou raide »[4], comme dit l'Ecriture, nous ne saurions donc recourir à trop d'« exercices spirituels » pour recouvrer une sainte malléabilité :

à l'étude de la Bible pour *plier* notre pensée naturelle à la divine révélation;

à la prière pour *soumettre* notre cœur humain à la sainte volonté de Dieu;

au culte en commun pour *assouplir* notre individualisme selon les exigences et les grâces de la communauté des chrétiens, de la « communion des saints », comme l'appelle le Symbole;

à la pratique régulière de la Communion, où l'être même de Jésus-Christ, en se communiquant à nos êtres, leur restitue leur véritable *adhésion* à Dieu, car « c'est par lui », précise saint Paul, « que nous disons Amen à la gloire de Dieu »[5].

Oui, en définitive, se sanctifier, c'est se pénétrer de Jésus-Christ, de cet Etre parfaitement souple entre les mains de Dieu.

[1] Eph. 2. 10. [2] 2 Cor. 1. 19. [3] Apoc. 3. 14. [4] Act. 7. 51. [5] 2 Cor. 1. 20.

Entraide

« Je crois la communion des saints »

« Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ » (Gal. 6. 2)

En fait, il n'est pas possible de se sanctifier séparément. Ou du moins, en mettant les choses au mieux, à supposer que nous y parvenions, une sanctification tout individuelle demeurerait singulièrement restreinte, puisque, par définition, elle ignorerait tous les éléments qui ne peuvent s'acquérir et s'exercer qu'à travers nos relations mutuelles et sont pourtant essentiels à une vie chrétienne complète et authentique. Mais, en règle générale, même la part personnelle de la sanctification, nous manquons trop de persévérance pour la réaliser isolément à longueur d'existence.

En nous constituant « membres du corps de Christ » [1] et, par là même, « membres les uns des autres » [2], Dieu savait bien ce qu'il faisait. Car, par définition, un membre ne peut pas se suffire à lui-même. Ainsi, en faisant de nous des « membres », Dieu nous a rendus chacun défectible d'une manière ou d'une autre et, par conséquent, dépendants les uns des autres. Et sans doute a-t-il voulu par là, puisqu'il nous voyait perdus par l'orgueil et l'égoïsme, nous obliger par notre constitution même à l'humilité et à la charité.

On ne peut pas se sanctifier isolément. On peut à la rigueur se maîtriser, se perfectionner tout seul, on ne peut pas se sanctifier au sens chrétien du mot, puisqu'être chrétien, c'est être « membre de Christ » [3] et qu'un membre ne peut pas croître séparément. Les membres ne se développent que par leurs échanges mutuels. Et ce n'est que pour l'ensemble du Corps qu'on peut songer, avec saint Paul, à ce qu'il « parvienne... à la mesure de la parfaite stature du Christ » [4]. Ainsi, l'entraide n'est pas seulement chose très souhaitable entre chrétiens, elle est constitutionnellement fondée dans leur condition même de chrétiens.

Mais il nous faut ici baisser la voix, car, avec cette remarque, nous pénétrons directement dans le mystère de la « communion des saints », comme l'appelle le Symbole. La communion des saints, c'est-à-dire la communauté de vie des chrétiens. Mystère, parce qu'elle va bien plus profond que le monde visible et qu'elle unit le ciel et la terre dans son embrassement.

Malheureusement, il nous faut, ici comme sur tant d'autres points, constater que, d'une part, le catholicisme a bien gravement déformé ce mystère et que, d'autre part, un certain individualisme protestant l'a tout simplement supprimé. Essayons donc d'en retrouver la notion, mais une notion réformée, et réformée par l'Evangile.

Quand le catholicisme nous exhorte à puiser dans les mérites des saints, ou, au contraire, à acquérir des mérites en faveur d'autrui (par exemple,

[1] Eph. 5. 30. [2] Eph. 4. 25. [3] 1 Cor. 6. 15. [4] Eph. 4. 13.

lorsqu'il encourage un fils à « entrer en religion » pour racheter la vie débauchée de son père), et ceci au nom de ce qu'il appelle les « mérites surérogatoires », c'est-à-dire dépassant la mesure exigée de chacun, et au nom de ce qu'il intitule la « réversibilité des mérites », c'est-à-dire la possibilité d'en « reverser » au compte d'autrui, il prétend par là que nous pouvons porter les *péchés* les uns des autres.

Or, pour croire cela, il faut oublier deux choses. Tout d'abord que le péché se commet contre Dieu et contre Dieu seul : « J'ai péché contre Toi seul » [1], s'écrie David, et c'est d'autant plus frappant qu'il le dit au sujet de son adultère avec Bath-Séba. Alors, du fait que Dieu est absolu, la moindre faute à son égard revêt une gravité infinie. En sorte qu'aucune créature limitée ne peut même l'atténuer par ses efforts de réparation. Soustrayez, en effet, de l'infini un nombre quelconque, et ce qui reste sera encore infini. Aucun de nous, fût-il le plus grand saint, ne pourra donc jamais s'acquitter de sa propre dette, illimitée, envers Dieu. Mais, si nous sommes déjà insolvable pour nous-même, comment voulez-vous que nous puissions payer quelque chose pour autrui ? Ecoutez plutôt le psalmiste : « L'homme ne saurait racheter son frère, ni payer à Dieu sa rançon : le rachat d'une âme est trop cher » [2].

Un seul pouvait nous racheter, un seul pouvait fournir le prix infini de notre salut, parce que Lui-même était Dieu, à savoir Jésus-Christ.

Tel est le premier point qu'il faut avoir oublié pour croire que nous puissions contribuer à nous racheter les uns les autres. Et voici la seconde chose qu'il faut avoir perdu de vue pour croire que nous devions encore concourir à nous racheter mutuellement : c'est que Celui qui seul pouvait payer pour nous, l'a fait, à Lui seul, totalement, en sorte qu'il n'y a plus rien à ajouter. Si *toute* ma dette est payée, pourquoi donc mes amis devraient-ils encore verser en ma faveur quelques surplus, si minimes soient-ils? Quand donc prendrons-nous au sérieux, absolument au sérieux, le « Tout est accompli » [3] de Golgotha ? Quand donc croirons-nous vraiment avec saint Pierre que « Christ a porté lui-même nos péchés en son corps sur le bois » [4], tous nos péchés, une fois pour toutes, en sorte que prétendre « porter les péchés les uns des autres », c'est attenter à l'œuvre du Sauveur, c'est la déclarer inachevée, imparfaite, insuffisante, c'est « rendre vaine la croix du Christ » [5].

A première vue, cette « communion des saints », conçue comme une immense entreprise de salut mutuel, semble une idée magnifique, propre à enthousiasmer des âmes avides de se donner, mais en réalité elle nous convie à une œuvre illusoire, puisque hors de la portée de l'homme, superflue, puisque déjà accomplie, et totalement, par Jésus-Christ, et finalement sacrilège, puisqu'elle nie implicitement la pleine suffisance de sa croix.

Alors, s'il est exclu de pouvoir porter les péchés les uns des autres, quels sont donc « les fardeaux » que nous avons à « porter » mutuellement ?

Ils sont de deux ordres : les fardeaux matériels et les fardeaux spirituels.

[1] Ps. 51. 6. [2] Ps. 49. 8. [3] Jn. 19. 30. [4] 1 Pi. 2. 24. [5] 1 Cor. 1. 17.

Dieu merci, non seulement parmi les chrétiens mais dans l'ensemble du monde d'aujourd'hui, on nous replace assez souvent devant les misères matérielles et physiques de nos contemporains pour que nul n'en ignore et que cela m'autorise à me limiter à la seconde catégorie de « fardeaux », où nous sommes beaucoup moins entraînés à « porter ceux les uns des autres » : les fardeaux spirituels.

Pourquoi y sommes-nous moins entraînés ? Parce que, dans ce domaine spirituel, règne encore, dans nos milieux protestants, un individualisme farouche qui s'est, grâce à Dieu, déjà beaucoup atténué dans le domaine matériel.

J'ai dit que, si le catholicisme avait déformé la notion de la communion des saints, cet individualisme protestant l'avait pratiquement supprimée.

Et de fait, dans combien de familles ai-je vu les parents et les enfants, de part et d'autre croyants, dans l'impossibilité de me dire, les uns si leurs enfants, les autres si leurs parents avaient ou non des convictions religieuses. Tant chacun les gardait secrètes, au fin fond de son cœur.

Force nous est bien de constater l'abîme qui sépare cette attitude de celle à laquelle l'apôtre nous exhorte, et de nous demander dans quelle mesure nous n'usurpons pas le titre d'« évangéliques » tant que nous restons attachés à des manières d'être et de faire si évidemment opposées aux injonctions de l'Evangile.

« Portez les fardeaux les uns des autres ». Puisque nous ne parlons pas ici des fardeaux matériels, quels sont donc les fardeaux spirituels de notre prochain que nous devons nous efforcer de porter ?

« Si un seul membre souffre », écrit saint Paul, « tous les membres souffrent avec lui » [1]. Il y a tant d'êtres qui *souffrent* autour de nous : qui souffrent de leur solitude, de leur involontaire célibat, de dépressions et d'angoisses dont leur vie spirituelle se ressent fortement, de leur incapacité à vivre selon leur foi et du scandale qu'ils donnent par là à un entourage incrédule et moqueur, tant d'êtres qui souffrent d'avoir voulu aimer et servir et d'avoir été repoussés, tant d'êtres qui n'arrivent plus à échapper à l'amertume et peut-être au cynisme... Mon Dieu, si l'on voulait énumérer toutes les souffrances que tu visites au fond des pauvres cœurs humains, on n'en finirait plus ! Aussi, toi qui connais toute l'amplitude de la souffrance humaine, nous dis-tu : « Portez les souffrances les uns des autres, parce qu'elles sont trop lourdes pour qu'à les porter seul, chacun n'en soit pas écrasé ».

Mais il n'y a pas que ceux qui souffrent. Tournez-vous un peu et voyez encore tous ceux qui sont assaillis de *tentations*, tous ceux qui n'y succombent que faute d'être un peu entourés, un peu soutenus, un peu souvent remis sur pied par un frère d'armes qui lutte avec eux et pour eux. Car, si nous avons dû reconnaître qu'une fois le péché commis par notre prochain, nous ne pouvons plus rien pour le racheter, nous pouvons, par contre, beaucoup pour lui éviter d'y céder. « Portez donc les tentations les uns des autres », afin de leur opposer la force victorieuse d'un front commun.

[1] 1 Cor. 12. 26.

Mais tournez-vous encore un peu et voyez-en tant d'autres encore qui sont atteints à la racine. Ils lutteraient aisément s'ils n'étaient pas minés à la base par le *doute*. Mais comment voulez-vous qu'on tienne quand on n'est plus sûr de Dieu, de son amour pour nous, de sa puissance, peut-être... de son existence... ? Et c'est là que la foi tonique de l'un pourrait dissiper les miasmes de l'incertitude du voisin, sans les parois étanches de notre individualisme religieux ! Abattez-moi donc tous ces « murs de séparation »[1] et « portez les doutes les uns des autres » !

Mais par delà les douteurs, contemplez donc encore combien il y a de *révoltés* parmi nous ! Révoltés parce qu'ils ont pris leur malheur par le mauvais bout et qu'alors, comme un boomerang mal empoigné, ils le jettent à la face de Dieu au lieu de le faire revenir à son point d'origine, sur le Malin qui se cache derrière eux-mêmes. Et dire qu'il suffirait peut-être que nous nous tenions à côté d'eux et sachions leur montrer comment prendre les choses pour que toute leur révolte retombe à terre ! « Portez les révoltes les uns des autres ». Ah ! si nous nous rendions mieux compte à quel point un révolté se détruit lui-même et combien, par conséquent, il est plus à plaindre qu'à blâmer, que ne ferions-nous pas pour l'exorciser de ses démons !

Enfin, penchez-vous et regardez tout en bas : comment resterions-nous indifférents à tous ces *indifférents* qui, bien plus bas que les douteurs, beaucoup plus bas même que les révoltés, traînent, sous la mer de brouillard, dans la grisaille uniforme de leurs bas-fonds spirituels ? « Portez l'indifférence les uns des autres », afin que, libérés du poids mort de cette brume, vous puissiez ensemble retrouver « la véritable lumière »[2].

Fardeau de la souffrance, fardeau des tentations, fardeau des doutes, fardeau de la révolte, fardeau de l'indifférence, comment les porter ensemble pour que la charge n'en écrase plus ceux dont, isolément, ils excèdent les forces ?

Tout d'abord, pour en venir à « porter les fardeaux les uns des autres », il importe de nous sentir responsables les uns des autres.

Nous péchons « contre Dieu seul », avons-nous dit à la suite du psalmiste. Encore cela ne va-t-il jamais sans répercussion sur toutes sortes d'êtres, et non seulement de notre voisinage, mais, par des liaisons imprévisibles et des intermédiaires ignorés, sur des êtres que nous ne rencontrerons peut-être jamais et qui ne sauront jamais rien de nous. Nous ne pouvons jamais, sans nous payer de coupables illusions, dire d'un péché : « cela ne regarde que moi ». Bien que commis contre Dieu seul, il fera toujours des victimes.

Et inversement, quoi que nous fassions de bien, fût-ce dans le secret de notre vie intérieure, il s'en trouvera toujours des bénéficiaires, bien que, la plupart du temps, nous ne puissions pas non plus les repérer.

Ainsi, nous sommes à tel point solidaires que, sans cesse, par notre manière d'être ou de faire, nous affaiblissons ou nous fortifions l'ensemble de l'Eglise. Et il faut être un Caïn pour oser répondre à Dieu : « Suis-je le gardien de mon frère ? »[3]

[1] Eph. 2. 14. [2] Jn. 1. 9. [3] Gen. 4. 9.

Responsables les uns des autres; solidaires; et témoins les uns vis-à-vis des autres. Par exemple, avons-nous jamais songé combien notre simple présence au culte ou notre absence peut stimuler ou décourager nos frères en la foi ? Combien la persévérante fidélité de parents chrétiens peut révéler à leurs enfants — peut-être pas tout de suite, mais à l'heure que Dieu voudra — l'importance vitale de la communion des croyants dans le service de Dieu ? Combien l'attitude convaincue d'adolescents chrétiens peut troubler à salut l'indifférence religieuse où dorment leurs parents ?

A n'en pas douter, par tous ces moyens nous nous portons les uns les autres. Mais il en est deux sur lesquels je voudrais attirer plus particulièrement l'attention, parce que nous les négligeons peut-être plus que d'autres.

En premier lieu, « portons »-nous vraiment « les fardeaux les uns des autres » par l'intercession ?

Quand on voit toutes les objections que l'on fait à ceux qui vouent leur vie à la prière, combien, pour un peu, on les traiterait de fainéants, c'est à se demander si nous y croyons vraiment, à la prière, à son utilité, à son efficacité ! Or, en réalité, l'intercession est la plus profonde, la plus intime, la plus créatrice expression de la « communion des saints ». Et je pense que si, dans nos paroisses, il y avait plus de prière et moins de rencontres superficielles, nous serions plus réellement unis. Et je ne doute pas que l'activité principale, à notre égard, de ceux qui nous ont précédés au ciel soit de prier pour nous. Nous n'avons pas à intercéder pour les morts : ce n'est pas à ceux qui naviguent encore contre vents et marées de secourir ceux qui sont entrés au port. Mais si ceux qui ont abordé sur les rives de l'éternité sont chrétiens, nul doute qu'ils ne se préoccupent de secourir ceux qui, comme nous, sont encore en pleine tempête, nul doute qu'ils n'intercèdent pour nous, nul doute que la « communion des saints » n'unisse le ciel à la terre, nul doute qu'ils ne « portent nos fardeaux » comme nous, à notre tour, voulons essayer de « porter les fardeaux » des plus faibles.

En dernier lieu, parmi les moyens aptes à nous rendre conscients, d'une part des répercussions de notre péché à travers l'Eglise, d'autre part des possibilités que nous offre celle-ci de « porter les fardeaux les uns des autres » et des secours que nous vaut la « communion des saints », il nous faut mentionner la confession; la confession si gravement déformée, elle aussi, par le catholicisme, si totalement négligée par le protestantisme, mais dont nos Réformateurs recommandaient tant une pratique conformée à l'Evangile.

Rien ne nous libère de notre prison individualiste, rien ne nous ouvre les uns aux autres, rien ne nous apprend à vivre en commun la vie spirituelle, comme la confession.

« Confessez donc vos péchés les uns aux autres », écrit saint Jacques, « et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris »[1]. Déchargez-vous les uns sur les autres et « portez les fardeaux les uns des autres », afin que vous ne restiez pas écrasés, mais repreniez courage et force.

[1] Jacq. 5. 16.

D'autant plus qu'un juste sentiment de notre solidarité fait que ce partage des fardeaux est aussi stimulant pour le confesseur que soulageant pour celui qui se confesse. En prenant sa part de ce qui lui est confié, le confesseur ne peut, en effet, que s'appliquer l'exhortation de saint Paul qui précède immédiatement notre texte : « Prends garde à toi-même, de peur que, toi aussi, tu ne sois tenté » [1]. Ainsi, d'aider notre prochain nous aide nous-même.

Dans le désert de cette existence, où le sable du péché a tout fait périr, on ne peut avancer qu'en caravane. Tout voyageur isolé s'expose à mourir de faim et de soif. Ce n'est qu'en nous groupant, en partageant nos ressources, en « portant les fardeaux les uns des autres », que nous parvenons à « cheminer » dans la sanctification, à nous engager sans danger sur des pistes sans retour, à goûter la joie de réussir la performance de l'ascèse chrétienne.

« Ainsi », achève notre texte, et ainsi seulement, « vous accomplirez la loi du Christ ».

Nous n'avons pas à expier les uns pour les autres; le Christ s'en est chargé. Mais nous avons à nous secourir les uns les autres; c'est de cela qu'il nous a chargés, nous, et, sans cette assistance mutuelle, cette assistance spirituelle plus encore que matérielle, nous n'« accomplissons » pas « la loi du Christ », nous trahissons notre condition de chrétiens.

Nous n'avons pas à remplacer le Christ; nous n'avons pas à monter sur sa croix. Mais nous pouvons du moins faire cette chose merveilleuse, de soulager le Christ, sur sa voie douloureuse à travers l'humanité, en « portant sa croix » [2]. Oui; puisqu'il nous a assurés : « toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, vous me l'avez fait à moi-même » [3], chaque fois que nous « portons les fardeaux les uns des autres », en réalité, nouveaux Simon de Cyrène, nous portons la croix du Christ !

RÉMISSION DES PÉCHÉS

« *Je crois la rémission des péchés, la résurrection de la chair* »

« *Vous qui étiez morts par vos fautes..., (Dieu) vous a fait revivre avec (Christ), en nous pardonnant toutes nos fautes* » (Col. 2. 13)

A n'en pas douter, l'Apôtre se réfère par ce texte au pardon unique, total et définitif, que nous a acquis la croix de Christ et qui nous a ressuscités une fois pour toutes.

Si nous vivons, d'une vie qui n'est plus une existence dépérissant jour après jour d'intoxication par le péché, si nous pouvons « pratiquer de bonnes œuvres » [4], si nous sommes, tout simplement, capables de nous repentir, c'est parce que nous sommes pardonnés, parce qu'en Christ « Dieu nous a fait revivre », parce qu'en un mot nous sommes, personnellement, sauvés,

[1] Gal. 6. 1. [2] Mat. 27. 32. [3] Mat. 25. 40. [4] Tite 3. 8.

depuis deux mille ans, par « un sacrifice unique »[1], comme le souligne l'Epître aux Hébreux, qui, d'un seul coup, « nous a amenés », comme elle le précise encore, « pour toujours à la perfection ».

Mais voyez notre misérable condition : du seul fait que nous vivons dans le temps, dans une succession d'instants distincts, ce qui en soi est éternel, ce qui aux yeux de Dieu est unique et définitif, nous ne pouvons le goûter que sous forme d'une continuelle réitération qui le rende réel à nos yeux, d'heure en heure.

Je connais un jardin, au flanc d'une colline, au sommet duquel jaillit une source. Nappe souterraine et secrète depuis des siècles, un beau jour un ouvrier, à force de peine, lui a percé une ouverture, une fois pour toutes. Et la voilà qui se déverse à tout jamais pour faire verdoyer tout le parc. N'empêche que, du seul fait que celui-ci se développe dans l'espace, il faut que cette source unique se répartisse en de multiples ruisseaux qui, à leur tour, pénètrent le terrain par infiltration pour que toutes les parcelles du sol, tous les buissons, tous les brins d'herbe, puissent effectivement bénéficier du forage opéré par le puisatier.

De même, et pour reprendre des termes bibliques, le « mystère » de notre pardon, « caché de toute éternité en Dieu »[2] et que Christ, par son sacrifice, a fait jaillir, d'un seul coup et pour toujours, du sommet de Golgotha sur l'ensemble de nos vies, ce pardon unique et total doit cependant s'infiltrer dans chacun de nos instants et découler sur chaque détail de nos pensées, de nos sentiments, de nos paroles et de nos actes, pour que nous puissions continuellement « reprendre vie avec Christ » malgré notre incessant dessèchement sous le vent brûlant du péché.

Ainsi, c'est toujours la même eau de la même source, intarissable, et pourtant chaque plante du jardin la reçoit comme un afflux constamment nouveau et dont il suffirait de détourner le cours pour l'en priver. De même, c'est « en nous pardonnant toutes nos fautes », d'un seul coup, en Golgotha, que « Dieu nous a fait revivre avec Christ », et cependant nous devons recevoir sans répit, comme un pardon toujours nouveau, ce pardon global et définitif, dont chaque obstacle dressé entre nous et Dieu nous fait reperdre la perception.

En sorte que notre texte, qui se rapporte, à n'en pas douter, au pardon que Dieu nous a accordé à tout jamais en Golgotha, s'applique par ailleurs à chacun de nos instants. C'est sans cesse que nous « mourons par nos fautes », sans cesse que Dieu « nous les pardonne toutes », sans cesse qu'« en nous les pardonnant, Dieu nous fait revivre avec Christ ».

Songeons un peu, tout d'abord, à tout ce que nous ne faisons pas. A toutes les bonnes actions que nous imaginons, mais que nous sommes trop paresseux, ou égoïstes, ou orgueilleux, pour accomplir. A toutes celles auxquelles nous ne pensons même pas. A tout ce que nous n'arrivons pas à achever, par défaut de persévérance, ou d'énergie, ou de santé. A tous nos sentiments qui restent plus ou moins atrophiés par médiocrité de cœur. A

[1] Hbr. 10. 12, 14. [2] Eph. 3. 9.

toutes les vérités que nous ne déblayons pas jusqu'au bout, par parti pris, ou par manque d'un certain courage intellectuel, ou faute de temps. Toutes ces sortes de carence constituent, à n'en pas douter, une première forme de péché : « Celui qui sait faire le bien et ne le fait pas », dit saint Jacques, « commet un péché »[1]. « Je suis... vendu et asservi au péché », note avec désespoir saint Paul, du seul fait que « je ne comprends pas ce que je fais; je ne fais pas ce que je veux; ... j'ai la volonté de faire le bien, mais je n'ai pas le pouvoir de l'accomplir »[2]. Ainsi nous sommes séparés de Dieu, condamnés, maudits, du seul fait que nous ne sommes pas « parfaits comme notre Père céleste est parfait »[3].

Mais Christ est là, qui, avec son offrande parfaite de lui-même et de nous en lui, pourvoit à ce qui manque de notre part et en obtient le pardon. Et Christ ayant ainsi « accompli toute justice »[4], la grâce de Dieu peut descendre de sa perfection sur notre imperfection et combler nos déficits. Dès lors, à la fois humiliés et confiants, repentants et paisibles, nous pouvons lui remettre toute notre insuffisance, sans plus d'angoisse ni de découragement, car, de cette indigence, le Dieu souverain se charge, dans sa grâce, de faire ce qui doit être pour que ses justes desseins s'accomplissent : soit qu'il rende efficace ce qui, de notre part, était insignifiant — comme lorsqu'il convertit une âme par nos bredouillements en lui faisant percevoir à travers ce verbiage sa propre Parole, par l'action de son Saint-Esprit — soit qu'il confère à nos lacunes un caractère providentiel parce qu'à ses yeux « l'heure n'est pas encore venue »[5] de toucher telle âme ou d'opérer tel redressement par nos paroles ou notre action.

Ainsi, parce que Jésus-Christ est toujours là, qui supplée par son œuvre à tous nos manquements, malgré ceux-ci, qui nous condamnent néanmoins, tout est bien, par la grâce de Dieu, et la foi en cette grâce apaise notre repentir sans le supprimer, comme l'arc-en-ciel illumine les nuages sans les dissiper.

Mais le péché n'est pas que manquements, carence, absence de bien. Il est, en outre, erreur positive, nocive, virulente. Parce que nous sommes pécheurs, nous nous trompons sans cesse et de toute manière. L'erreur n'est que la forme intellectuelle du péché, ou, si vous préférez, elle est le péché de l'intelligence. Et dans un monde de péché, dont le « prince » est le « père du mensonge »[6], nous ne pouvons que nous duper nous-mêmes et nous égarer les uns les autres : « Si un aveugle conduit un aveugle, ils tomberont tous deux dans la fosse ». « Aveugles, conducteurs d'aveugles »[7] : par nous-mêmes nous ne serons jamais autre chose.

Mais, de même que Jésus-Christ, en suppléant à notre insuffisance par l'œuvre parfaite de sa Croix, nous fait pardonner nos déficits, de même, en s'y sacrifiant, il fait absoudre par son Père tout ce qui est faux chez nous. Et comme la grâce de Dieu comble notre mesure, elle rectifie nos erreurs. En sorte que, tout comme nous pouvons lui remettre nos insuffisances, nous pouvons lui confier nos menteuses vérités, en sachant que, même de ce

[1] Jq. 4. 17. [2] Rom. 7. 14, 15, 18. [3] Mat. 5. 48. [4] Mat. 3. 15. [5] Jn. 2. 4; 7. 30. [6] Jn. 12. 31; 14. 30; 16. 11; 8. 44. [7] Mat. 15. 14.

qui est faux, Dieu fait du vrai, soit qu'il le corrige en nous ou auprès d'autrui par l'intervention souveraine de son Saint-Esprit, soit qu'il confère à cette erreur son rôle véritable en retardant par elle l'éclosion d'une vérité prématurée dans le déroulement de son plan d'ensemble.

Vous pouvez le trouver énigmatique; n'empêche qu'il est bien juste, le proverbe selon lequel « Dieu écrit droit avec nos lignes courbes ». Elles *sont* courbes, nos lignes, et cela nous condamne. Et que, par miracle, Dieu écrive droit avec elles n'ôte rien à la gravité de leur torsion, mais le fait que, malgré tout, Dieu écrit droit nous permet de retrouver et de conserver, dans la foi en cette grâce rectificatrice, notre paix si troublée par la sinuosité de nos lignes.

Mais si le péché est beaucoup plus que simple carence et absence de bien, il est davantage aussi qu'une erreur. Il n'est pas seulement misère, il n'est pas seulement aberration, il est méchanceté positive — et pas seulement chez autrui, mais en nous les tout premiers. C'est à nous tous que Jésus dit : « Si, méchants comme vous l'êtes, etc. », ou encore : « Génération méchante et adultère... ».

Mais le Christ qui fait pardonner par le Dieu de plénitude ce qui manque en nous, le Christ qui fait absoudre par le Dieu de vérité ce qui est faux en nous, le Christ fait gracier par le Dieu de charité ce qui est fautif en nous : « Dieu vous a fait revivre avec Christ, en nous pardonnant toutes nos fautes »; pas rien que nos manquements, pas rien que nos erreurs, mais même nos fautes, positives, voulues, délibérées. « Tout péché sera pardonné aux hommes »[1] : c'est Jésus qui l'affirme parce qu'il sait bien comment lui, le Christ, il nous l'acquiert, ce pardon. Et il sait aussi que, par son entremise, la grâce qui supplée à nos manquements, la grâce qui rectifie nos erreurs, cette même grâce justifie nos fautes, en fait quelque chose de juste.

Si nous nous récrions, souvenons-nous plutôt de la Croix ! Du plus monstrueux de nos crimes, Dieu a fait notre salut : de par l'œuvre qu'y a consommée Jésus-Christ. Alors, qui peut le plus peut le moins. Si de notre crime suprême, Christ a fait notre salut définitif, dans le détail de nos existences, rien d'étonnant à ce que, de chacun de nos péchés où il œuvre, il fasse une grâce.

Bien entendu, de notre part, cette mauvaise action demeure un péché, qui nous condamne et nous condamne à mort, mais de la part de Dieu cette même action est une grâce, et cela de par l'œuvre qu'y poursuit Jésus-Christ, de par la peine qu'il y souffre, de par l'agonie qu'il y subit pour que nous n'en mourions pas : « Vous qui étiez morts par vos fautes », plongés dans la mort par votre péché, « Dieu vous a fait revivre avec Christ, en nous pardonnant toutes nos fautes », en les rendant salutaires pour nous, à titre d'humiliations, de sujets de repentance, d'expériences des ressources inimaginables de la miséricorde de Dieu.

Comme il l'avait compris, celui qui a pu écrire d'un de ses amis : « De chute en chute, il s'éleva jusqu'à Dieu » !

[1] Mat. 12. 31.

Et quelle profondeur d'expérience chrétienne chez Calvin, lorsqu'il note, dans le même sens : « Les choses qui sont mal faites et de façon injuste par les hommes, ces *mêmes* choses sont des œuvres droites et justes de Dieu »[1].

Ainsi, nous ne vivons, à chaque instant, et dans chaque détail de notre existence, que de par l'intervention de Jésus-Christ. Nous ne vivons que sous le couvert de Jésus-Christ. Nous ne vivons que de la grâce de Dieu *mise en œuvre* par son Christ. Nous ne vivons que du pardon de Dieu en Christ : « Dieu vous a fait revivre avec Christ, en nous pardonnant toutes nos fautes ».

Voilà de quoi nous rassurer toujours, mais sans jamais nous permettre d'en abuser, car ce pardon, qui nous fait sans cesse « revivre », il lui coûte, à lui, la croix !

Le jardin ne vit que du rejaillissement de la source de palier en palier et de la répartition de ses ruisselets jusqu'au pied de chaque plante. Nous vivons du seul Pardon de Dieu en Golgotha, mais non sans qu'il se répercute sur chaque détail de nos existences. C'est toujours la même mer qui frappe le rivage; elle est toujours là, avec toute son eau; mais chaque vague marque comme une réitération de son assaut. C'est de cette continuelle réitération du même pardon qu'un signe nous est donné dans l'absolution, que nous la recevions en commun, dans l'assemblée des fidèles, ou individuellement, dans la confession privée.

Dieu seul absout. Mais son Eglise doit constamment proclamer cette absolution, l'annoncer, la déclarer, ou, mieux encore (et c'est le verbe qui revient souvent sous la plume de notre Réformateur) la *certifier*, en rendre *certains* ceux qui, troublés par leur péché, en sont venus à douter du pardon de Dieu; car la plus sûre victoire de Satan sur nous, c'est de nous faire douter que, malgré toutes les raisons qu'il a de nous détester, Dieu nous aime. Alors, pris de ce doute, nous sommes perdus.

Cette absolution de Dieu, l'Eglise, avons-nous dit, peut la certifier soit collectivement, à l'assemblée des fidèles, soit privément, au chrétien qui s'est confessé. Seulement, ne l'oublions pas, l'absolution collective ne peut être que *conditionnelle* : « à tous ceux qui se repentent et qui croient »; autrement dit : « *si* vous vous repentez et *si* vous croyez ». Et ce « si » laisse encore une place à mon inquiétude : « ma foi est-elle assez réelle et mon repentir assez véritable pour être certain de mon pardon ? »

Tandis que, dans la confession privée, après s'être assuré, aussi longuement et sérieusement qu'il le faudra, de l'authenticité de la foi et du repentir du fidèle, le ministre peut user de la forme *déclarative*, catégorique : « je vous certifie l'absolution de vos péchés ». Non pas que la foi et la repentance soient les *conditions* d'un pardon à obtenir. Tout au contraire, elles sont l'*effet* du pardon déjà gratuitement accordé par Dieu. Alors, comme « il n'y a pas d'effet sans cause », de cette foi et de ce repentir dûment cons-

[1] « Quae perperam et injuste ab hominibus fiunt, eadem recta et justa sunt Dei opera ».

tatés, je puis conclure à leur cause, à savoir que Dieu *a fait* grâce à ce fidèle, et, par conséquent, cette grâce, je puis la lui certifier.

Cette individualisation et ce caractère déclaratif de l'absolution la rendent bien plus efficace.

Il vaut décidément mieux nous prendre pour ce que nous sommes. C'est entendu : la certitude personnelle du pardon, reçue directement de Dieu dans la prière, suffit. Mais quand nous l'avons perdue, cette certitude, quand nous ne parvenons pas à la retrouver, plutôt que de nous obstiner dans le spiritualisme individualiste, plutôt que de nous entêter à nous prendre pour de purs esprits qui doivent pouvoir se tirer d'affaire tout seuls, sans aucune aide extérieure, ne ferions-nous pas mieux alors de nous rappeler que « nous sommes membres les uns des autres » [1], que nous avons à « porter les fardeaux les uns des autres » [2], et que nous sommes des êtres de chair, doués de sensibilité et qui ont besoin de secours sensibles, visibles, audibles.

Ah ! comme Dieu nous connaît mieux que nous-mêmes, comme il sait bien ce qu'il fait, comme il nous aime vraiment, en instituant des signes, visibles, tangibles, dans son Eglise ! Cessons donc de « faire les anges », selon le mot de Pascal. Bien sûr qu'au ciel, il n'y aura plus ni eau du baptême, ni pain et vin de la sainte cène, ni imposition des mains. Mais, pour le moment, nous sommes sur la terre, et le péché nous a rendus si boiteux qu'il vaut mieux recourir à des béquilles et pouvoir marcher malgré notre infirmité, que de les dédaigner et de nous affaler sur place.

Et c'est pourquoi, lorsque Satan nous tourmente et que nous n'arrivons plus à retrouver la paix de Dieu, l'apaisement de son pardon, il est bon qu'un homme, un témoin de l'Evangile, un ministre de l'Eglise, soit là pour nous certifier l'absolution de nos péchés.

D'autant plus que, si le péché se commet contre Dieu seul, il trouble néanmoins toujours, et même si nous en restons inconscients, l'ensemble de l'Eglise. Alors, inversement, s'il est vrai que le pardon vient de Dieu seul, il est juste néanmoins qu'il nous parvienne à travers cette Eglise lésée par nous. Un membre peut-il d'ailleurs se régénérer autrement qu'en communion avec l'ensemble du corps ? Cette considération nous entraîne évidemment très loin de notre individualisme actuel, mais elle rejoint la vraie doctrine réformée, et même, bien au-delà, la foi de l'ancienne Eglise. Calvin souligne, en effet, que « la rémission des péchés nous a été faite et nous est faite journellement *en tant que nous sommes unis au corps de l'Eglise* ». « (C'est pourquoi, dans le) Symbole », ajoute-t-il, « la rémission des péchés est conjointe bien à propos à l'Eglise : vu qu'elle ne se peut obtenir sinon de ceux qui sont membres de l'Eglise » [1].

Il est donc normal que l'absolution nous soit certifiée par les ministres de l'Eglise.

[1] Rom. 12. 5. [2] Gal. 6. 2.
[3] *Inst.*, L. IV, ch. 1, 21; 20 (c'est nous qui soulignons).

Et quelle profondeur d'expérience chrétienne chez Calvin, lorsqu'il note, dans le même sens : « Les choses qui sont mal faites et de façon injuste par les hommes, ces *mêmes* choses sont des œuvres droites et justes de Dieu » [1].

Ainsi, nous ne vivons, à chaque instant, et dans chaque détail de notre existence, que de par l'intervention de Jésus-Christ. Nous ne vivons que sous le couvert de Jésus-Christ. Nous ne vivons que de la grâce de Dieu *mise en œuvre* par son Christ. Nous ne vivons que du pardon de Dieu en Christ : « Dieu vous a fait revivre avec Christ, en nous pardonnant toutes nos fautes ».

Voilà de quoi nous rassurer toujours, mais sans jamais nous permettre d'en abuser, car ce pardon, qui nous fait sans cesse « revivre », il lui coûte, à lui, la croix !

Le jardin ne vit que du rejaillissement de la source de palier en palier et de la répartition de ses ruisselets jusqu'au pied de chaque plante. Nous vivons du seul Pardon de Dieu en Golgotha, mais non sans qu'il se répercute sur chaque détail de nos existences. C'est toujours la même mer qui frappe le rivage; elle est toujours là, avec toute son eau; mais chaque vague marque comme une réitération de son assaut. C'est de cette continuelle réitération du même pardon qu'un signe nous est donné dans l'absolution, que nous la recevions en commun, dans l'assemblée des fidèles, ou individuellement, dans la confession privée.

Dieu seul absout. Mais son Eglise doit constamment proclamer cette absolution, l'annoncer, la déclarer, ou, mieux encore (et c'est le verbe qui revient souvent sous la plume de notre Réformateur) la *certifier*, en rendre *certains* ceux qui, troublés par leur péché, en sont venus à douter du pardon de Dieu; car la plus sûre victoire de Satan sur nous, c'est de nous faire douter que, malgré toutes les raisons qu'il a de nous détester, Dieu nous aime. Alors, pris de ce doute, nous sommes perdus.

Cette absolution de Dieu, l'Eglise, avons-nous dit, peut la certifier soit collectivement, à l'assemblée des fidèles, soit privément, au chrétien qui s'est confessé. Seulement, ne l'oublions pas, l'absolution collective ne peut être que *conditionnelle* : « à tous ceux qui se repentent et qui croient »; autrement dit : « *si* vous vous repentez et *si* vous croyez ». Et ce « si » laisse encore une place à mon inquiétude : « ma foi est-elle assez réelle et mon repentir assez véritable pour être certain de mon pardon ? »

Tandis que, dans la confession privée, après s'être assuré, aussi longuement et sérieusement qu'il le faudra, de l'authenticité de la foi et du repentir du fidèle, le ministre peut user de la forme *déclarative*, catégorique : « je vous certifie l'absolution de vos péchés ». Non pas que la foi et la repentance soient les *conditions* d'un pardon à obtenir. Tout au contraire, elles sont l'*effet* du pardon déjà gratuitement accordé par Dieu. Alors, comme « il n'y a pas d'effet sans cause », de cette foi et de ce repentir dûment cons-

[1] « Quae perperam et injuste ab hominibus fiunt, eadem recta et justa sunt Dei opera ».

tatés, je puis conclure à leur cause, à savoir que Dieu *a fait* grâce à ce fidèle, et, par conséquent, cette grâce, je puis la lui certifier.

Cette individualisation et ce caractère déclaratif de l'absolution la rendent bien plus efficace.

Il vaut décidément mieux nous prendre pour ce que nous sommes. C'est entendu : la certitude personnelle du pardon, reçue directement de Dieu dans la prière, suffit. Mais quand nous l'avons perdue, cette certitude, quand nous ne parvenons pas à la retrouver, plutôt que de nous obstiner dans le spiritualisme individualiste, plutôt que de nous entêter à nous prendre pour de purs esprits qui doivent pouvoir se tirer d'affaire tout seuls, sans aucune aide extérieure, ne ferions-nous pas mieux alors de nous rappeler que « nous sommes membres les uns des autres » [1], que nous avons à « porter les fardeaux les uns des autres » [2], et que nous sommes des êtres de chair, doués de sensibilité et qui ont besoin de secours sensibles, visibles, audibles.

Ah ! comme Dieu nous connaît mieux que nous-mêmes, comme il sait bien ce qu'il fait, comme il nous aime vraiment, en instituant des signes, visibles, tangibles, dans son Eglise ! Cessons donc de « faire les anges », selon le mot de Pascal. Bien sûr qu'au ciel, il n'y aura plus ni eau du baptême, ni pain et vin de la sainte cène, ni imposition des mains. Mais, pour le moment, nous sommes sur la terre, et le péché nous a rendus si boiteux qu'il vaut mieux recourir à des béquilles et pouvoir marcher malgré notre infirmité, que de les dédaigner et de nous affaler sur place.

Et c'est pourquoi, lorsque Satan nous tourmente et que nous n'arrivons plus à retrouver la paix de Dieu, l'apaisement de son pardon, il est bon qu'un homme, un témoin de l'Evangile, un ministre de l'Eglise, soit là pour nous certifier l'absolution de nos péchés.

D'autant plus que, si le péché se commet contre Dieu seul, il trouble néanmoins toujours, et même si nous en restons inconscients, l'ensemble de l'Eglise. Alors, inversement, s'il est vrai que le pardon vient de Dieu seul, il est juste néanmoins qu'il nous parvienne à travers cette Eglise lésée par nous. Un membre peut-il d'ailleurs se régénérer autrement qu'en communion avec l'ensemble du corps ? Cette considération nous entraîne évidemment très loin de notre individualisme actuel, mais elle rejoint la vraie doctrine réformée, et même, bien au-delà, la foi de l'ancienne Eglise. Calvin souligne, en effet, que « la rémission des péchés nous a été faite et nous est faite journellement *en tant que nous sommes unis au corps de l'Eglise* ». « (C'est pourquoi, dans le) Symbole », ajoute-t-il, « la rémission des péchés est conjointe bien à propos à l'Eglise : vu qu'elle ne se peut obtenir sinon de ceux qui sont membres de l'Eglise » [1].

Il est donc normal que l'absolution nous soit certifiée par les ministres de l'Eglise.

[1] Rom. 12. 5. [2] Gal. 6. 2.
[3] *Inst.*, L. IV, ch. 1, 21; 20 (c'est nous qui soulignons).

Ne vaut-il pas la peine de réfléchir sérieusement sur toutes ces choses, même si cela doit quelque peu bousculer nos habitudes et nos routines ?

Car, nous l'avons dit, nous ne vivons, d'instant en instant, que du pardon de Dieu. Alors tout ce qui concerne ce pardon, sa certitude, ses modalités, met donc en question la *vie* même du chrétien !

« Dieu nous a fait *revivre* avec Christ en nous *pardonnant* toutes nos fautes ». Tout est là; notre vie même est dans cette conviction. Sommes-nous certains de la rémission de nos péchés, non pas de par cette sotte idée que le bon Dieu est si bon qu'il ferme toujours les yeux sur tout, mais de par cette conviction, toute palpitante de gratitude et de repentance, que, sur la Croix, c'est pour nous, personnellement, que Christ est mort, et qu'en donnant sa vie pour nous, c'est à nous, personnellement, qu'il a dit : « Tes péchés sont pardonnés » [1] ?

Christ, notre vie

« Je crois la vie éternelle »

« Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses qui sont en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. Attachez-vous aux choses qui sont en haut, et non à celles qui sont sur la terre; car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Col. 3. 1-3)

Nous avons vu comment Dieu « nous fait revivre avec Christ » [2] par la « rémission de nos péchés » [3]. Et maintenant, nous entendons le même apôtre, dans la même épître, tirer la conséquence de cette résurrection : « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses qui sont » là « où est le Christ ». Puisque la vie qui vous a été rendue, « alors que vous étiez morts par vos fautes » [4], est une vie avec Christ, la vie de Christ, vivez donc des « choses qui sont » avec Christ, qui l'entourent, qui rayonnent de lui, qui lui sont inhérentes. Car il n'y a plus d'autre vie possible pour vous que cette vie en Christ. Ou bien, en effet, Christ et « les choses » de Christ feront votre vie et vous survivrez; ou bien, cette vie reçue de Christ, vous la nourrirez d'autre chose que de lui, des « choses qui sont sur la terre », et vous rentrerez dans le monde de la mort.

Mais soyons honnêtes. En fait, nous qui prétendons être chrétiens, nous qui le sommes en principe, nous qui essayons bien de l'être plus ou moins en réalité, en fait que « cherchons »-nous ? A quoi « nous attachons »-nous ? A quoi vont nos pensées courantes, nos projets, nos imaginations, nos affections, nos efforts ?

Je ne veux même pas parler ici de nos mauvais désirs, de nos plans caressés aux dépens d'autrui, de nos attachements coupables, de nos procédés malhonnêtes. Non, je ne m'occupe ici que de ce que nous « cherchons »

[1] Mat. 9. 2; Luc 7. 48. [2] Col. 2. 13. [3] Symbole des Apôtres. [4] Col. 2. 13.

de légitime; que de liens parfaitement normaux; que d'idées bonnes et utiles; que de desseins dignes d'approbation. Et je demande, tout simplement, à propos de toutes ces choses bien naturelles : en fait, à quoi vont les neuf dixièmes, pour ne pas dire les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de nos pensées ? Que « cherchons »-nous presque sans interruption ? A quoi « nous attachons »-nous spontanément ?

« Nombreux », remarque le psalmiste, « sont ceux qui disent : Qui nous fera voir le bonheur ? »[1]. Et je pense que, ce qui était vrai de son temps, l'est encore de nos jours, même parmi les chrétiens. Les uns le cherchent avant tout, ce bonheur, dans la prospérité, dans une honnête prospérité; d'autres dans le succès, dans de légitimes succès, qui ne nuisent à personne; au contraire ! D'autres encore dans l'amitié, dans l'amour, dans les normales affections d'un cœur humain; d'autres encore dans le bien d'une cause, d'une belle cause, avec le sort de laquelle ils ont identifié le leur : le bien du pays, le bien de telle institution sociale, le bien de l'organisation ecclésiastique.

Et tout cela est bon; tout cela est recommandable en soi. La seule question que nous pose notre texte au sujet de ces « choses » se limite à ceci : où est situé tout cela ? Et que pouvez-vous lui répondre, sinon : « sur la terre » ?

« Sur la terre », c'est-à-dire dans un « monde » dont saint Paul nous avertit que la « figure passe »[2], et sur le sort duquel saint Jean porte un jugement plus radical encore, lorsqu'il écrit : « le monde passe »[3]. Nous croyons notre Seigneur lorsqu'il nous annonce que « le ciel et la terre passeront »[4]. Nous admettons, avec saint Pierre, que « la terre, avec les œuvres qu'elle renferme, sera consommée »[5]. Mais, quand les apôtres Paul et Jean nous disent que « ce monde passe », ils ne songent pas seulement à cette disparition finale dont il est entendu qu'elle peut se produire d'un instant à l'autre, mais que nous imaginons, en général, fort lointaine, en sorte qu'elle nous trouble peu.

Non, quand ils affirment que « le monde passe », ils l'entendent de ce continuel « passage », de cette incessante désagrégation, de cette perpétuelle disparition de notre monde, universellement entraîné dans le néant par sa séparation globale d'avec Dieu. De cette destruction graduelle que Jésus déclare caractéristique de tout ce qui est ici-bas, lorsqu'en termes imagés, il parle de « la terre, où les vers et la rouille rongent »[6].

Alors, ces « choses qui sont sur la terre », comme les appelle notre texte, l'apôtre nous dissuade charitablement de les « chercher », de « nous y attacher », même lorsqu'elles n'ont rien de mauvais en soi, même lorsqu'elles sont légitimes et louables, parce qu'elles sont toutes si vulnérables, si friables, si précaires, qu'en faire notre but, y lier notre sort, c'est nous vouer nous-même à toutes les meurtrissures, à toutes les brisures, à tous les effondrements. D'ailleurs, en nous détournant de leur poursuite, saint Paul ne fait-il

[1] Ps. 4. 7. [2] 1 Cor. 7. 31. [3] 1 Jn. 2. 17. [4] Mat. 24. 35. [5] 2 Pi. 3. 10. [6] Mat. 6. 19.

pas tout simplement écho à la mise en garde de Jésus : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre... Car où est ton trésor, là aussi sera ton cœur »[1] ? Alors, si tes trésors sont « rongés », ton cœur n'en sera-t-il pas dévoré du même coup ? « Si donc vous êtes ressuscités avec Christ », si vous êtes nés à cette « vie éternelle » que « possède » dès maintenant, dès ici-bas, « celui qui croit en lui »[2], « laissez les morts enterrer leurs morts »[3] et « ne vous attachez plus aux choses qui sont sur la terre ». « Car », en « passant de la mort à la vie »[4], « vous êtes morts » à tout ce monde de mort continuelle.

« Si vous êtes ressuscités avec Christ », si vous êtes entrés dans sa Vie à lui, « cherchez les choses qui sont en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. Attachez-vous aux choses » qui rayonnent de lui et entourent son trône de gloire. « Cherchez » l'amour du *Christ*, la joie du *Christ*, la victoire du *Christ*; « attachez-vous » à la cause du *Christ*. Faites de la vie du *Christ* votre vie, une vie où la mort est franchie, une vie où « tout est accompli »[5], où tout se retrouve en Christ, où, « selon le miséricordieux dessein de Dieu, toutes choses sont récapitulées en Christ »[6], une vie où l'éternel soleil de Pâques sèche toutes les larmes.

« Toutes choses récapitulées en Christ, ce qui est aux cieux *et ce qui est sur la terre* », précise saint Paul dans ce magnifique passage. Car, rapportées à Jésus-Christ, rattachées aux « choses qui sont en haut, où est le Christ », toutes ces « choses qui sont sur la terre » et y meurent de la continuelle mort de ce monde reçoivent du Christ, elles aussi, leur « nouveauté de vie »[7], prennent leur véritable sens et en tirent leur véritable valeur. De même que la lune est obscure en elle-même parce qu'elle est morte, mais devient lumineuse dans la mesure où elle reflète la lumière du soleil et brille d'une clarté d'emprunt, de même toutes « les choses de la terre », vouées à la mort, deviennent des témoins de « la véritable lumière »[8], des signes de la Vie réelle, dans la mesure où elles tirent leur éclat du Christ éternel.

Et tout ce qui était promis à la destruction et nous entraînait dans sa ruine, tant que nous le « cherchions », que nous le poursuivions comme un but en soi, tant que nous nous y « attachions » comme à une idole, prend sa valeur et sa réalité éternelles dès qu'il n'est plus pour nous qu'un signe des « choses qui sont en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu ».

Car un « signe », c'est précisément quelque chose qui n'a pas de valeur en soi — un peu de pain, un peu de vin —, mais qui, du fait de ce qu'il « signifie », du fait de sa relation à la réalité qu'il révèle et communique — le corps, le sang du Christ —, prend une valeur infinie. Disons, si l'on veut, une valeur d'emprunt.

Les « choses qui sont sur la terre », les « trésors » de cette terre n'ont donc que la valeur, mais ont toute la valeur de signes, de signes que nous fait Dieu, de signes de son amour, comme le sourire, la poignée de main ou le baiser par lesquels nous « signifions » notre affection à l'être que nous aimons.

[1] Mat. 6. 19, 21. [2] Jn. 6. 47. [3] Luc 9. 60. [4] Jn. 5. 24. [5] Jn. 19. 30. [6] Eph. 1. 9-10. [7] Rom. 6. 4. [8] Jn. 1. 9.

Voulons-nous recueillir des « choses de la terre » tout ce qu'elles peuvent donner, sans souffrir la cruelle désillusion de nous voir refuser ce qu'elles ne peuvent pas donner, apprenons donc à les envisager avec des yeux chrétiens, de ces yeux qui, en elles, « voient Celui qui est invisible » [1], sachons contempler toutes choses en Christ.

Nos bonheurs terrestres ? Des reflets fugitifs de la joie éternelle qui se trouve en Christ, et en Christ seul.

Nos affections humaines ? Des signes de l'amour de Christ, qui, hélas ! combien transitoires en eux-mêmes, ne trouvent leur valeur définitive qu'en « étant enracinés et fondés dans cet amour » [2].

Nos réussites, matérielles, professionnelles, artistiques... ? Des marques passagères, dans la vie d'ici-bas, de la grande réussite finale de ce « Serviteur » de l'Eternel dont Esaïe nous dit qu'Il « prospérera » [3] et que « l'œuvre de l'Eternel prospérera entre ses mains » [4].

La floraison de notre « patrie » terrestre, de la justice sociale, de notre Eglise... ? Des gages momentanés de l'instauration finale et du règne définitif de notre « meilleure patrie, la patrie céleste » [5], des « nouveaux cieux et de la nouvelle terre où la justice habitera » [6], de la « nouvelle Jérusalem, qui descendra... d'auprès de Dieu, resplendissante de la gloire de Dieu » [7].

Ces signes, reçus de la main de Dieu, nous ne saurons jamais en être assez reconnaissants, ni en estimer toute la divine valeur. N'empêche que nous ferons bien de toujours nous exercer à ne pas nous y « attacher » comme à des réalités en soi, comme à des idoles que Dieu sera contraint, un jour ou l'autre, de briser entre nos mains. Nous ferons bien de toujours nous souvenir du caractère ambigu de tout signe, qui participe à la fois à l'être et au non-être, et, ce qui est plus grave, de l'état ambivalent, ou, disons plus simplement, équivoque, de tout ce qui relève d'un monde corrompu, c'est-à-dire où le péché se mêle à tout, même au meilleur. Nous ferons bien de toujours nous rappeler que, « la mort étant le salaire du péché » [8], tout ce qui vit dans un tel monde ne peut être qu'éphémère. Nous ferons donc bien, pour parer d'avance à des arrachements que nous ne pourrions pas supporter, de nous entraîner à un certain détachement intérieur qui nous prédispose à « monter plus haut » [9] dès que les êtres que nous aimons nous seront ôtés, soit par des séparations terrestres soit par la grande séparation, et à les retrouver aussitôt là « où le Christ est assis à la droite de Dieu ».

N'est-ce pas exactement ce que nous recommande saint Paul : « Que désormais ceux... qui pleurent soient comme s'ils ne pleuraient pas; ceux qui sont dans la joie comme s'ils n'étaient pas dans la joie; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas; et ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient point; car la figure de ce monde passe » [10].

Toutes ces « choses qui sont sur la terre », ces « trésors » de la terre, nous qui sommes toujours si enclins à les « chercher », à les poursuivre avec acharnement, à les exiger comme autant de *droits* — « droit au bonheur »,

[1] Hbr. 11. 27. [2] Eph. 3. 17. [3] Es. 52. 13 [4] Es. 53. 10. [5] Hbr. 11. 15, 16. [6] 2 Pi. 3. 13. [7] Ap. 21. 2, 10. [8] Rom. 6. 23. [9] Luc 14. 10. [10] 1 Cor. 7. 21-31.

droit à ceci, droit à cela —, ce qui est le meilleur moyen de nous sentir toujours frustrés et d'en être toujours malheureux vu que nos désirs sont illimités, apprenons donc à les recevoir comme autant de *dons* de Dieu, dons qu'il nous fait même, au dire de Jésus, « par surcroît », *le* « Don de Dieu »[1] étant Jésus-Christ lui-même et notre salut en lui : « Cherchez premièrement son royaume... et tout cela », toutes « les choses qui sont sur la terre », « tout cela vous sera donné par surcroît »[2].

Alors, dans la mesure même où nous parviendrons à recevoir toutes choses seulement comme autant de signes de l'amour de Dieu, nous saurons, lorsque le signe disparaîtra, que la réalité qu'il avait pour mission de nous révéler subsiste tout entière; comme, lorsque cesse une poignée de main ou un baiser, nous savons que l'affection de l'être aimé demeure la même. Bien qu'elle ne se manifeste plus sensiblement, elle ne change pas, car en elle-même, elle est d'ordre invisible. A travers les signes terrestres, « attachez-vous » donc « aux choses qui sont en haut..., car », termine l'apôtre, « votre vie est cachée avec le Christ en Dieu ». « Votre vie » : la véritable réalité de cette existence dispersée parmi « les choses qui sont sur la terre », votre vie retrouvée en Christ, votre vie « ressuscitée » et désormais indestructible, « votre vie est cachée ». Elle est invisible, non seulement aux autres, mais à vous-même. Elle est cachée, comme le Christ en qui elle réside. Et cela veut dire deux choses :

Tout d'abord que, se situant toujours au-delà, au-dessus de tout ce qui se voit, de tout ce qui se sent, de tout ce qui se touche, cette vie-là, ma véritable vie, demeure parfaitement inatteignable aux coups du sort, aux intrigues humaines, aux agressions sataniques, à la caducité de toutes choses en ce monde. Tous ses « trésors » sont « dans le ciel, où ni les vers ni la rouille ne rongent et où les voleurs ne percent ni ne dérobent »[3]. Si toute ma joie me vient uniquement de Jésus-Christ, si toute ma force, je la tire uniquement de Jésus-Christ, si toute ma consolation, je la puise uniquement en Jésus-Christ, alors je suis invulnérable; plus rien ne peut m'abattre; ma vie, elle est indestructible, elle est éternelle parce qu'elle est « cachée avec le Christ en Dieu ».

Mais, si ce fait que « notre vie » soit « cachée » comporte une inébranlable assurance, d'autre part, il faut bien l'avouer, pour notre être de chair et de sang, il implique quelque chose d'assez décourageant. Ne jamais pouvoir rien voir, ni sentir, ni toucher, de ces « choses » ni de cette « vie » qui forment notre véritable réalité, parce que, si elles sont impérissables comme le Christ « avec qui elles sont cachées en Dieu », du même coup elles nous sont aussi invisibles que lui, avouons qu'il nous est souvent bien difficile de l'accepter.

Aussi Dieu, dans son infinie sollicitude pour notre humaine condition, s'est-il décidé, parmi tous les signes éphémères qu'il nous donne de son amour — joies, succès, affections... —, à nous doter, par les soins de son Fils,

[1] Jn. 4. 10. [2] Mat. 6. 33. [3] Mat. 6. 20.

d'un signe permanent auquel nous raccrocher « jusqu'à ce qu'il vienne »[1] : le pain et le vin qui assurent notre « communion au corps » et « au sang du Christ »[2] et nous manifestent « notre vie cachée avec Christ en Dieu ».

Si tout ce que nous venons de dire a pu nous faire mieux saisir ce qu'est un signe et à quel point, du fait même qu'il nous appelle à le dépasser, il nous transmet la réalité qu'il signifie; si nos réflexions ont pu nous ouvrir à ce que je voudrais appeler une vision « significative » du monde, à une vue sacramentelle des « choses qui sont sur la terre », nous nous rendrons bien compte qu'un signe comme le pain ou le vin, ce n'est pas seulement une « vaine image »[3], ou quelque rappel commémoratif d'un événement enseveli sous deux mille ans de poussière; et il nous faudra même reconnaître que, chaque signe ayant, précisément, sa « signification » particulière, les signes du *corps* et du *sang* du Christ ne nous font pas seulement communier à son « *esprit* », mais nous communiquent son *être* même. Sans doute par le Saint-Esprit, puisque, depuis l'Ascension et selon notre texte, « Christ est assis à la droite de Dieu »; mais, de même que le soleil, bien qu'étant au ciel, nous transmet par ses rayons sa substance même et nous transforme sous son action, de même, par son Saint-Esprit, Christ nous transfère son être même, son corps et son sang, signifiés, manifestés à nos sens, par le pain et le vin.

Oui, par le don de son être même, celui qui est « l'Alpha », « le Premier »[4], « le principe de la création », « le commencement »[5] de toutes choses, recrée, à partir de ses origines, notre être, en voie de désagrégation. Ainsi, c'est son être même qui constitue la « vraie nourriture »[6] de notre être tout entier; par la voie du Saint-Esprit, il alimente notre esprit, qui sustente notre âme, qui, à son tour, vivifie notre corps. En sorte que, finalement, notre corps lui-même tire sa vie du Corps du Christ. C'est donc au sens le plus réaliste qu'il nous faut entendre l'assertion de saint Paul : « Nous sommes les membres de son corps »[7]. Si nous doutions encore de ce réalisme de l'apôtre, il nous suffirait, d'ailleurs, d'écouter ce qu'il affirme à propos de l'impureté : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ?[8] » Voilà de quoi nous faire partager la décision du même disciple : « Christ sera glorifié dans mon corps »[9]. Tandis que l'histoire de l'Eglise est là pour nous apprendre que le spiritualisme, qui sépare l'esprit et la matière, a régulièrement fini dans la licence.

Mais ce n'est pas d'abord de notre côté que le réalisme chrétien impose de sérieuses exigences. C'est surtout au Christ qu'il en a coûté de ne pas rester un pur esprit enseignant de purs esprits, et la croix est là pour nous rappeler que c'est son corps déchiré et son « sang répandu »[10] qui nous font « ressusciter » et alimentent « notre vie cachée avec Christ en Dieu ». Le pain ne peut nourrir notre corps qu'en étant coupé, « rompu »[11], broyé. Comment

[1] 1 Cor. 11. 26. [2] 1 Cor. 10. 16. [3] Calvin. [4] Ap. 3. 14. [5] Col. 1. 18. [6] Jn. 6. 55. [7] Eph. 5. 30. [8] 1 Cor. 6. 15. [9] Phil. 1. 20. [10] Mat. 26. 28. [11] 1 Cor. 10. 16.

pourrions-nous l'oublier en le mâchant pendant la communion : c'est de sa mort, de la mort que nous lui causons, de la mort qu'il accepte par amour pour nous, c'est de sa mort que nous vivons. Alors, comment ne consentirions-nous pas à notre tour, par amour pour lui, à « être morts aux choses qui sont sur la terre », pour être unis à lui à la mort et à la Vie ?

JEAN DE SAUSSURE

L'HOMME MODERNE ET LA VIE SPIRITUELLE

La première démarche de l'ascèse chrétienne est d'accueillir dans la vie de tous les jours la croix de Jésus-Christ. Dans la personne du crucifié, notre existence, en ce qu'elle a de difficile ou de douloureux, a trouvé un sens et une efficacité. Mais cette attitude réceptive devant la croix ne constitue pas toute l'ascèse. Le chrétien n'est pas invité seulement à assumer sa souffrance et à participer à celle du Christ, par la foi, mais aussi à s'exercer aux combats que tous les jours il doit mener contre le démon, le mal, la convoitise, lui-même. Cette ascèse active du chrétien a pu être jugée parfois comme une lutte morbide contre soi-même, contre les puissances naturelles de l'être humain, contre ce que Dieu a créé et qui est bon. Or saint Paul nous donne de l'ascèse une conception militaire ou sportive qui doit nous faire échapper au combat stérile d'un moralisme d'introversion. Il n'est pas question pour le chrétien de se bâtir une anthropologie dualiste, dichotomique, où l'esprit et la chair, compris comme l'âme et le corps, seraient en lutte. La discipline spirituelle du chrétien ne peut faire qu'un avec son existence. Il ne peut avoir une vie intérieure et une vie extérieure. Nous touchons là peut-être au drame de la vie spirituelle du chrétien moderne qui croit toujours qu'il doit ménager dans son existence une place *à part* pour la prière et la méditation. Le temps manquant, les préoccupations se faisant envahissantes, il se désespère de ne pouvoir mieux prier. En réalité, il lutte contre lui-même, il cherche une loi, un cadre de vie intérieure qui doit briser le déterminisme de sa vie agitée; il s'épuise dans un combat contre sa nature et contre les exigences de la vie moderne qui le pressent de toute part.

« Au reste, écrit saint Paul, fortifiez-vous dans le Seigneur et par sa force toute-puissante. Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu afin de pouvoir tenir ferme contre les embûches du Diable. En effet, ce n'est pas contre la chair et le sang que nous avons à combattre, mais contre les dominations, contre les puissancs de ce monde de ténèbres, contre les esprits mauvais qui sont dans les régions célestes. C'est pourquoi, prenez toutes les armes de Dieu, afin que vous puissiez résister dans les mauvais jours, et qu'ayant tout surmonté vous demeuriez fermes » (Eph. 6. 10-13).

L'ascèse, ou la discipline spirituelle chrétienne, est *une recherche de force*, celle du Seigneur, *pour un combat*. Elle a pour objet non de vaincre la nature, la chair et le sang, non de supprimer les puissances naturelles d'aimer et de combattre, mais au contraire de les utiliser avec intelligence contre les puissances du mal, et ainsi, en évitant les embûches du Diable et en puisant dans la force de Dieu, de résister dans les mauvais jours et de tenir ferme.

L'unité de la personne

Ailleurs, l'apôtre utilise une forme de langage empruntée au sport dans le stade (1 Cor. 9. 24-27). Nous aimons à y revenir tant sa vision est importante pour comprendre l'ascèse chrétienne. Ce qui doit nous frapper ici c'est que, soit dans les images militaires, soit dans les descriptions sportives, l'accent est mis sur le combat qui fait sortir l'homme de lui-même. Du cercle vicieux de l'introversion, de la dualité du corps et de l'âme, de la dichotomie entre la vie intérieure et l'existence, le chrétien est arraché par l'ascèse qui le lance dans la lutte. Ce combat lui fait saisir l'unité de sa personne se révélant dans un corps à corps avec des puissances extérieures. Si cette ascèse est parfois appelée ici discipline spirituelle, ce n'est pas pour opposer le spirituel et le corporel : *spirituel* est pris au sens fort et chrétien, la discipline spirituelle est *l'exercice auquel nous entraîne le Saint-Esprit.*

Notre conception de la vie chrétienne est hélas bien souvent dominée par l'idée d'une dichotomie entre le corps et l'esprit. Cette conception, importée de l'hellénisme, tend à diviser l'existence de l'homme entre des réalités d'ordre intérieur et des réalités d'ordre physique. La Bible ne connaît pas cette division. Les auteurs sacrés connaissent une séparation et un combat entre Dieu et Satan, le Saint-Esprit et la chair, c'est-à-dire la créature asservie au péché. Saint Paul parle aussi d'une opposition entre la Loi et le péché. Dans l'Epître aux Romains (7), il nous laisse entendre que pour l'homme en dehors de la foi, ou qui la voit s'estomper en lui, le péché s'empare des membres et du corps. Mais il ne veut pas affirmer par là que le péché laisse intact l'esprit. C'est la Loi, sainte, qui donne à l'entendement cette résistance au péché, contrecarrée par les membres. Au cri désespéré du pécheur qui attend le salut : « Misérable que je suis ! Par qui serai-je délivré de ce corps qui m'entraîne à la mort ? », répond la parole : « Grâces soient rendues à Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur ! » Ce n'est donc pas l'esprit, la raison, l'entendement qui va vaincre et dominer le corps, mais le Seigneur Jésus-Christ. La Loi, même comprise par la raison, ne pouvait que produire le péché des membres. La Loi créait dans la personne une dichotomie que Jésus-Christ anéantit par sa grâce. Il entraîne le corps et l'esprit, l'homme tout entier et un, dans l'obéissance à son amour. La seule opposition désormais, c'est celle de la chair qui tend vers le péché spirituel et corporel, et de l'Esprit saint qui habite dans le chrétien. Le combat n'est pas entre l'âme et le corps, mais entre Dieu et Satan, le Saint-Esprit et la créature qui se soumet au péché (Rom. 8).

La Loi sainte opérait la division de la personnalité dans l'homme intelligent et désireux d'obéir, mais incapable parce que sans la force victorieuse du Christ. Cette division de l'être peut persister dans le chrétien, si l'on redonne à la loi la place qu'elle a perdue, comme dans le moralisme. Combien de chrétiens qui considèrent toujours *d'abord* ce qu'ils *doivent* faire et ce qu'ils *doivent* être. Ils sont appelés pourtant à aimer Celui qui leur donne la puissance d'aimer. Et ce moralisme, cette dualité persistante chez le chrétien, entre la loi et le corps, conduit à l'exacerbation des passions. « De fait, quand nous étions dans la chair, les passions pécheresses qui se servent de la Loi opéraient en nos membres afin que nous fructifiions pour la mort. Mais à présent nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à ce qui nous tenait prisonniers, de manière à servir *dans la nouveauté de l'Esprit* et non plus dans la vétusté de la lettre » (Rom. 7. 5-6).

La nouveauté de l'Esprit consiste à reconnaître la victoire du Seigneur sur le péché et sur la mort. Dans cette victoire il entraîne l'être tout entier en vue d'une résurrection totale de la personne. Il existe certes encore un combat entre la chair et l'Esprit, entre la créature qui tend vers le péché, la mort, et le Saint-Esprit qui veut tout ressusciter. Mais ce combat ne peut plus être envisagé comme une lutte intérieure, morale. Il ne s'agit plus de l'effort de l'homme qui veut avec peine obéir à une loi qui le juge. Au contraire, le chrétien est appelé à porter ce combat au dehors de lui-même, dans le monde. Délivré des tensions intérieures par la victoire du Ressuscité, il sait cependant que le combat se poursuit entre Dieu et Satan dans le monde. Enrôlé par le Seigneur dans l'Eglise, il ne va plus se pencher avec angoisse sur le sort de son âme, il va demander à son Seigneur de lui donner la force pour le combat. Il peut sans cesse être tenté de vivre selon la chair et donc de passer dans le camp adverse, mais c'est toute sa personne physique, psychologique et intelligente qui se laisse dominer alors par le mal. L'ascèse chrétienne peut le ressaisir pour le soumettre à nouveau à son Seigneur, lui redonner les armes et l'entraînement nécessaires au combat.

Cette dichotomie de la personne, provoquée par la loi morale dans l'homme non chrétien, désireux d'obéir à un ordre spirituel ou moral, nous la retrouvons, mais avec un tout autre sens, dans l'anthropologie inspirée par la philosophie grecque. Là ce n'est plus la Loi qui suscite une tension en donnant la connaissance du péché, mais l'âme originellement bonne et immortelle tend constamment à s'échapper du corps, sa prison, par la libération philosophique, par la contemplation des idées, jusqu'à ce que la mort achève cette délivrance. L'homme est divisé dans sa constitution même. La spiritualité et l'ascèse consisteront donc dans une recherche d'équilibre entre l'âme et le corps, dans une domination de l'esprit sur la matière.

Ce dualisme hellénistique est étranger aux écrivains de la Bible. Il y a pour eux une unité fondamentale de la création et de l'homme. Certes, nous l'avons vu, la morale légaliste dont saint Paul, en se rappelant la période avant sa conversion, se fait l'écho, constitue une tension dualiste de la personne, mais celle-ci n'est pas originelle, ou fondamentale.

C'est cette unité profonde de la personne humaine, de l'âme et du corps, aspects différents de l'être humain, qui crée dans l'Ancien Testament cette unité des valeurs de création [1]. Tous les êtres ont leur signification. La matière n'est pas, comme pour les hellénistes, une image ambiguë qu'il faut dépasser pour atteindre l'Idée, un écran devant la vérité pure. La matière créée est le lieu d'une rencontre avec l'Esprit. Le péché compromet cette rencontre, mais la Parole de Dieu redonne son sens à la création et rétablit les signes de la Révélation. Ces symboles matériels n'ont pas à être dépassés comme de pâles reflets qui fausseraient même l'idée qu'on doit atteindre. Ils ont une relation organique, adéquate, avec l'Esprit qu'ils signifient et transmettent dans la foi. Toute la création est une. La dichotomie de l'intérieur et de l'extérieur n'existe pas. C'est ainsi que le rêve même fait partie de la réalité objective. On explique les rêves comme les données objectives de la réalité.

La pensée grecque primitive a ce même sens de l'unité des êtres. Chez Homère, les dieux ont une forme corporelle, ils sont sensibles aux passions comme les hommes; les êtres vivent dans un monde matériel avec lequel ils ont un contact organique, monde de symboles sensibles, non intellectualisés. Plus tard les philosophes seront gênés par cette anthropologie et cette théologie anthropomorphique. Ils créeront, Platon surtout, leur théorie dualiste de la matière et de l'esprit, du corps et de l'âme.

C'est cette philosophie qui influencera la spiritualité chrétienne et lui fera perdre sa conception anthropologique primitive. Le chrétien est un dans les divers aspects de son existence (esprit, âme et corps), et il est engagé dans un combat avec le Christ et l'Eglise contre les puissances du mal, en vue d'une victoire où, par le Saint-Esprit, toute la création ressuscitera.

Cette dichotomie entre l'âme et le corps, l'intérieur et l'extérieur, conduit au puritanisme, c'est-à-dire à l'idée qu'il y a en nous des zones purifiables et d'autres méprisables. Or pour l'Evangile la pureté n'existe pas en puissance dans l'homme. Elle est un don du Saint-Esprit et elle pénètre tout l'être, de même que c'est tout l'être qui est possédé par le péché en dehors de la communion avec le Christ. Rien n'est donc méprisable et irrémédiablement condamné. Cette unité de l'être dans la pureté ou le péché, saint Paul nous la révèle encore dans l'épître à Tite : « Tout est pur pour ceux qui sont purs; mais pour ceux qui sont souillés et infidèles, rien n'est pur; au contraire, leur esprit et leur conscience sont souillés. Ils font profession de connaître Dieu; mais ils le renient par leurs œuvres, étant abominables, rebelles, incapables d'aucune bonne œuvre » (Tite 1. 15-16). L'esprit, la conscience, les œuvres, l'intérieur et l'extérieur des faux chrétiens, tout est souillé. Ils professent de leurs lèvres la connaissance de Dieu, mais ils ne sont pas sincères ou purs. Tout leur être est dans l'impureté. Au contraire pour ceux qui sont sincères, purs dans leur attachement au Christ, tout est pur, leur esprit, leur conscience, leurs œuvres.

[1] Voir à ce propos le très suggestif *Essai sur la pensée hébraïque* de CLAUDE TRESMONTANT, Lectio divina 12, Le Cerf, Paris 1953.

Saint Paul fait cependant une fois la distinction, pour le chrétien, entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. « C'est pourquoi nous ne perdons pas courage; mais, si notre homme extérieur se détruit, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. [1] » Il s'agit ici de l'attitude courageuse du chrétien dans les épreuves de la persécution. Son corps peut être maltraité, il sait tout de même que cela n'amoindrit pas sa personne. Le chrétien peut mourir, son corps peut être détruit, il croit qu'en Christ sa personne, bien que diminuée de son expression visible, subsiste vivante dans le repos du Christ jusqu'à la résurrection des corps. Ainsi la distinction porte ici sur le visible et l'invisible; c'est la constatation que si le corps, expression visible de l'être, se détruit, l'être lui-même peut subsister en Christ. Mais tant que l'être s'exprime dans un corps il ne fait qu'un avec lui, et même ce corps lui sera rendu comme expression éternelle dans le Royaume de Dieu.

La distinction entre le vieil homme et l'homme nouveau (Eph. 4. 22-24; Rom. 6. 6; Col. 3. 9-10) n'est pas une donnée qui affecte l'anthropologie, mais l'histoire du chrétien. Connaître le Christ, c'est se dépouiller du vieil homme corrompu par les convoitises trompeuses, abandonner sa vie passée, pour se revêtir du nouvel homme, créé à l'image de Dieu. C'est l'œuvre du Saint-Esprit qui inspire nos pensées. Le vieil homme peut toujours réapparaître sous la forme de la tentation, de l'attrait pour le péché. Mais le nouvel homme est un homme total et non seulement une âme pure ou une vie intérieure, de même que le péché du vieil homme réapparaissant possède l'être tout entier.

« Notre vieil homme a été crucifié avec le Christ, pour que fût détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché » (Rom. 6. 6-7). Le corps du vieil homme, de l'homme sans la foi, est un corps de péché qui doit mourir pour que cesse l'esclavage du péché. Cette mort spirituelle en Christ, sur la croix, est suivie d'une résurrection totale en lui, par la foi. Il ne s'agit pas ici d'une mort physique, mais d'une mort selon l'Esprit Saint. Par la foi en Christ, notre corps ressuscite déjà et nous devons nous « regarder comme morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ » (Rom. 6. 11) [2].

En résumé, l'anthropologie chrétienne, authentique et fidèle à l'Evangile, ne connaît pas le dualisme grec, la tension entre l'âme et le corps, la *problématique de la vie intérieure et de la vie extérieure*. La doctrine chrétienne reconnaît une histoire de l'homme pécheur et régénéré. Tant qu'il reste dans le péché, sans loi, l'homme est dans une vie animale et charnelle. Lorsque intervient la loi morale avec le désir de la suivre, une dicho-

[1] 2 Cor. 4. 16. Il y a encore deux autres lieux où est faite cette distinction, mais dans un sens différent : dans l'épître aux Romains (7. 22), cette distinction concerne l'homme sous la Loi, divisé par l'exigence morale que son esprit accepte, mais que ses membres ne suivent pas, il ne s'agit pas de l'homme en Christ; dans l'épître aux Ephésiens (3. 16), l'homme intérieur n'est pas opposé à l'extérieur, il signifie *le cœur*, comme l'explicite le verset 17.

[2] O. Cullmann, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*, in « Hommage et reconnaissance à Karl Barth », p. 31-40, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1946.

tomie se produit entre l'esprit humain, la raison, la volonté qui acceptent de s'y soumettre, et les membres, le corps, qui ne peuvent suivre ce désir. Le vieil homme est ainsi partagé. Survient la foi en la mort rédemptrice et la résurrection du Christ, le nouvel homme recréé par le Saint-Esprit découvre son unité originelle. Il est recréé à l'image de Dieu. Le corps de péché passe déjà par une sorte de délivrance anticipée, car il est renouvelé dans la foi et le Saint-Esprit. L'homme nouveau connaîtra des retours à l'existence du vieil homme, il aura à subir les combats de la chair et de l'Esprit, du démon contre Dieu. Mais cette lutte n'est pas de l'ordre ontologique. Elle n'est pas inscrite dans son être. Ce combat est dans son histoire d'homme en marche vers le Royaume, abandonnant le monde avec sa convoitise. L'homme tout entier est pris dans ce combat, tantôt soumis au péché, tantôt victorieux dans la communion du Christ.

Le combat

Ce combat qui au fond constitue l'ascèse chrétienne ne doit donc pas être ramené à une lutte intérieure de l'esprit contre le corps. Ce serait retomber dans le moralisme légaliste qui divise l'être un de l'homme. L'ascèse chrétienne doit être bien plutôt inspirée par les images militaires ou sportives de saint Paul (Eph. 6. 10-20; 1 Cor. 9. 24-27). Le combat contre les puissances du mal, et non contre la chair et le sang, prend alors une valeur objective, cosmique. Le chrétien échappe ainsi à une introversion angoissée pour être engagé par son Seigneur, enrôlé par l'Eglise, dans une lutte au sein du monde, pour faire triompher la victoire de Dieu. Son ascèse, sa discipline est alors celle d'un soldat ou d'un athlète entièrement engagé dans ce combat de Dieu. Elle consiste dans un entraînement de tout l'être pour la course vers le but, et la lutte contre le péché; elle consiste à forger et à revêtir les armes spirituelles. Le péché c'est de ne pas veiller, de ne pas être prêt et disponible pour le combat.

C'est donc dans cette situation de combat, dans cette existence parmi les êtres et les choses, dans cette présence au monde, aimante et victorieuse, que le chrétien va réaliser sa plénitude et son unité; c'est là qu'il va prendre conscience de sa pleine humanité ressuscitée en Christ, et la développer. Il ne cherche pas d'abord un équilibre pour pouvoir vivre avec les autres et les aimer. La notion d'équilibre, psychologique ou spirituel, implique une dichotomie de l'être. Le chrétien trouve non pas son équilibre, mais l'unité de sa personne en Christ, dans l'engagement qu'il prend au milieu des hommes, pour les aimer, les servir, les aider à trouver Dieu et la victoire sur les forces du mal. Pour comprendre le vrai sens de l'ascèse chrétienne, de la discipline spirituelle, il faut remplacer la notion d'équilibre intérieur par celle d'engagement au service du Christ dans le monde.

Ce n'est pas en effet par une réflexion sur soi-même que l'homme d'aujourd'hui va se réaliser lui-même. C'est dans le contact avec le monde, la vie, les choses, c'est dans une relation vécue avec les êtres.

Saint Paul fait cependant une fois la distinction, pour le chrétien, entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. « C'est pourquoi nous ne perdons pas courage; mais, si notre homme extérieur se détruit, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. [1] » Il s'agit ici de l'attitude courageuse du chrétien dans les épreuves de la persécution. Son corps peut être maltraité, il sait tout de même que cela n'amoindrit pas sa personne. Le chrétien peut mourir, son corps peut être détruit, il croit qu'en Christ sa personne, bien que diminuée de son expression visible, subsiste vivante dans le repos du Christ jusqu'à la résurrection des corps. Ainsi la distinction porte ici sur le visible et l'invisible; c'est la constatation que si le corps, expression visible de l'être, se détruit, l'être lui-même peut subsister en Christ. Mais tant que l'être s'exprime dans un corps il ne fait qu'un avec lui, et même ce corps lui sera rendu comme expression éternelle dans le Royaume de Dieu.

La distinction entre le vieil homme et l'homme nouveau (Eph. 4. 22-24; Rom. 6. 6; Col. 3. 9-10) n'est pas une donnée qui affecte l'anthropologie, mais l'histoire du chrétien. Connaître le Christ, c'est se dépouiller du vieil homme corrompu par les convoitises trompeuses, abandonner sa vie passée, pour se revêtir du nouvel homme, créé à l'image de Dieu. C'est l'œuvre du Saint-Esprit qui inspire nos pensées. Le vieil homme peut toujours réapparaître sous la forme de la tentation, de l'attrait pour le péché. Mais le nouvel homme est un homme total et non seulement une âme pure ou une vie intérieure, de même que le péché du vieil homme réapparaissant possède l'être tout entier.

« Notre vieil homme a été crucifié avec le Christ, pour que fût détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché » (Rom. 6. 6-7). Le corps du vieil homme, de l'homme sans la foi, est un corps de péché qui doit mourir pour que cesse l'esclavage du péché. Cette mort spirituelle en Christ, sur la croix, est suivie d'une résurrection totale en lui, par la foi. Il ne s'agit pas ici d'une mort physique, mais d'une mort selon l'Esprit Saint. Par la foi en Christ, notre corps ressuscite déjà et nous devons nous « regarder comme morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ » (Rom. 6. 11) [2].

En résumé, l'anthropologie chrétienne, authentique et fidèle à l'Evangile, ne connaît pas le dualisme grec, la tension entre l'âme et le corps, la *problématique de la vie intérieure et de la vie extérieure*. La doctrine chrétienne reconnaît une histoire de l'homme pécheur et régénéré. Tant qu'il reste dans le péché, sans loi, l'homme est dans une vie animale et charnelle. Lorsque intervient la loi morale avec le désir de la suivre, une dicho-

[1] 2 Cor. 4. 16. Il y a encore deux autres lieux où est faite cette distinction, mais dans un sens différent : dans l'épître aux Romains (7. 22), cette distinction concerne l'homme sous la Loi, divisé par l'exigence morale que son esprit accepte, mais que ses membres ne suivent pas, il ne s'agit pas de l'homme en Christ; dans l'épître aux Ephésiens (3. 16), l'homme intérieur n'est pas opposé à l'extérieur, il signifie *le cœur*, comme l'explicite le verset 17.

[2] O. CULLMANN, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*, in « Hommage et reconnaissance à Karl Barth », p. 31-40, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1946.

tomie se produit entre l'esprit humain, la raison, la volonté qui acceptent de s'y soumettre, et les membres, le corps, qui ne peuvent suivre ce désir. Le vieil homme est ainsi partagé. Survient la foi en la mort rédemptrice et la résurrection du Christ, le nouvel homme recréé par le Saint-Esprit découvre son unité originelle. Il est recréé à l'image de Dieu. Le corps de péché passe déjà par une sorte de délivrance anticipée, car il est renouvelé dans la foi et le Saint-Esprit. L'homme nouveau connaîtra des retours à l'existence du vieil homme, il aura à subir les combats de la chair et de l'Esprit, du démon contre Dieu. Mais cette lutte n'est pas de l'ordre ontologique. Elle n'est pas inscrite dans son être. Ce combat est dans son histoire d'homme en marche vers le Royaume, abandonnant le monde avec sa convoitise. L'homme tout entier est pris dans ce combat, tantôt soumis au péché, tantôt victorieux dans la communion du Christ.

Le combat

Ce combat qui au fond constitue l'ascèse chrétienne ne doit donc pas être ramené à une lutte intérieure de l'esprit contre le corps. Ce serait retomber dans le moralisme légaliste qui divise l'être un de l'homme. L'ascèse chrétienne doit être bien plutôt inspirée par les images militaires ou sportives de saint Paul (Eph. 6. 10-20; 1 Cor. 9. 24-27). Le combat contre les puissances du mal, et non contre la chair et le sang, prend alors une valeur objective, cosmique. Le chrétien échappe ainsi à une introversion angoissée pour être engagé par son Seigneur, enrôlé par l'Eglise, dans une lutte au sein du monde, pour faire triompher la victoire de Dieu. Son ascèse, sa discipline est alors celle d'un soldat ou d'un athlète entièrement engagé dans ce combat de Dieu. Elle consiste dans un entraînement de tout l'être pour la course vers le but, et la lutte contre le péché; elle consiste à forger et à revêtir les armes spirituelles. Le péché c'est de ne pas veiller, de ne pas être prêt et disponible pour le combat.

C'est donc dans cette situation de combat, dans cette existence parmi les êtres et les choses, dans cette présence au monde, aimante et victorieuse, que le chrétien va réaliser sa plénitude et son unité; c'est là qu'il va prendre conscience de sa pleine humanité ressuscitée en Christ, et la développer. Il ne cherche pas d'abord un équilibre pour pouvoir vivre avec les autres et les aimer. La notion d'équilibre, psychologique ou spirituel, implique une dichotomie de l'être. Le chrétien trouve non pas son équilibre, mais l'unité de sa personne en Christ, dans l'engagement qu'il prend au milieu des hommes, pour les aimer, les servir, les aider à trouver Dieu et la victoire sur les forces du mal. Pour comprendre le vrai sens de l'ascèse chrétienne, de la discipline spirituelle, il faut remplacer la notion d'équilibre intérieur par celle d'engagement au service du Christ dans le monde.

Ce n'est pas en effet par une réflexion sur soi-même que l'homme d'aujourd'hui va se réaliser lui-même. C'est dans le contact avec le monde, la vie, les choses, c'est dans une relation vécue avec les êtres.

Le chrétien prend ainsi conscience de lui-même, en regardant à Jésus-Christ et en lui obéissant dans le service des hommes. C'est essentiellement dans l'amour et le travail que l'homme devient vraiment homme. C'est aussi dans l'amour du Christ et des hommes, dans le travail pour Dieu parmi les hommes, que le chrétien deviendra vraiment un homme ressuscité. On a trop souvent insisté dans les doctrines de spiritualité sur le regard intérieur, sur la contemplation, supérieure et préférable à l'action. On introduisait une dichotomie dans la vie chrétienne, qui, pour le moins, est inadéquate à l'homme d'aujourd'hui.

Voir l'homme se réalisant lui-même dans une relation et dans un contact, c'est retrouver également la valeur de toutes les choses extérieures à son sujet. Toutes les valeurs qui font de lui un homme vrai à l'image de Dieu, ressuscité en Christ, il les perçoit dans les êtres et dans les choses, ou plutôt dans sa relation avec les êtres et les choses de la création, non pas naturellement, mais parce que Dieu l'a illuminé de son Saint-Esprit. Dans cette relation avec les êtres et les choses, qui comporte un combat contre le mal et le démon, il connaît alors toute la richesse de Dieu dans sa création, il comprend aussi son unité fondamentale avec la création. Il est à l'opposé d'un moralisme qui juge, il reconnaît que « tout ce que Dieu a créé est bon... pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces. La Parole de Dieu et la prière le sanctifient » (1 Ti. 4. 4). La vie spirituelle du chrétien organise toutes ces valeurs, toutes ces richesses de la création. Le combat de la Parole et de la prière chasse le démon qui peut s'y cacher et consacre tout au Seigneur.

Cet engagement dans le combat pourrait devenir angoissé si l'ascèse chrétienne ne préconisait pas en même temps que le combat la recherche d'une communion consciente avec le Christ. Il faut trouver cette possibilité de regarder Dieu dans le combat. Regarder le Christ au sein de la lutte dans le monde, c'est toute la discipline spirituelle du chrétien : une contemplation au sein d'une action donnant la soif de la contemplation, un amour pour le Christ qui s'entretient dans l'amour des hommes et dans la haine du mal.

L'amour pour le Christ dans la prière donne au chrétien engagé dans le combat du travail et de la vie le repos nécessaire pour ne pas tomber dans l'agitation, le souci, l'angoisse qui le conduiraient à la mort spirituelle.

Aujourd'hui, il est urgent que l'Eglise apprenne à ses fidèles à vivre de la Parole de Dieu, à contempler le Christ, au sein du combat dans le monde : c'est l'objet d'une ascétique chrétienne moderne. Il faut ôter des esprits l'idée que la vie contemplative constitue un jugement de la vie active. Encore une fois l'homme se réalise dans son travail. Il ne faut donc pas qu'il « fasse un complexe » par rapport à la vie intérieure qu'il voudrait avoir et croit ne pas pouvoir obtenir à cause d'une activité débordante. Le problème du temps est parmi les plus importants aujourd'hui. L'homme moderne n'arrive pas à organiser son temps. Il faut donc repenser l'usage du temps par rapport à la vie spirituelle, mais sans regretter vainement une époque révolue où l'on avait le temps de prier. La nouvelle organi-

sation du temps doit tenir compte des exigences du travail moderne et situer la prière au sein de l'activité humaine.

Un autre problème est celui de la disponibilité psychologique, de la solitude et du silence. L'homme d'aujourd'hui, difficilement seul dans sa vie de tous les jours, envahi par le bruit de la ville et des machines de toutes sortes, ne peut plus avoir, quand il veut, la disponibilité psychologique et la paix intérieure que l'on juge nécessaires à la prière, à la méditation. Que l'on n'aille pas alors mépriser ceux qui se laissent envahir par une activité toujours plus débordante, toujours plus technique aussi, vide d'esprit. L'Eglise doit aimer ces progrès de la technique, s'en réjouir et ne pas vouloir les freiner, vainement d'ailleurs. Si elle doit défendre la liberté, le gain normal, la participation à l'entreprise, le repos nécessaire de l'homme, elle doit chercher à comprendre et à inspirer l'organisation de tout cela, sans aller contre le développement. Qu'elle n'ait jamais une attitude désespérée qui annonce les catastrophes inévitables pour un monde qui a perdu sa fraîcheur bucolique. Le monde est à prendre tel qu'il se fait, et c'est la seule exigence de l'amour de Dieu et de l'homme qui doit inspirer l'Eglise dans ses mises en garde ou dans le combat social qu'elle peut être appelée à livrer. Ce n'est jamais l'esprit réactionnaire et le conservatisme d'un idéal paradisiaque qui peuvent lui dicter ses exhortations.

Le chrétien de notre temps, dans notre monde du travail et de la technique, a besoin de nouvelles directives pour organiser les valeurs de sa vie spirituelle, pour apprendre à prier et à contempler son Seigneur dans le combat de la vie moderne.

Le stade

« Ne le savez-vous pas ? Dans les épreuves du stade, tous les coureurs prennent part à la course, mais un seul remporte le prix. Vous aussi, entrez dans la course en vous efforçant de gagner. Par ailleurs, tout athlète s'impose beaucoup de renoncement. Ils n'ont pourtant l'espoir que de gagner une couronne qui se fane; mais nous, c'est pour une couronne qui ne peut se faner. Quant à moi, c'est bien ainsi que je prends part à la course, mais pas en hésitant; je donne des coups de poings, mais pas pour taper dans le vide; au contraire, je frappe en pleine figure et je maîtrise mon corps comme un esclave, de peur qu'après avoir lancé les autres dans la compétition, je ne sois moi-même disqualifié » (1 Cor. 9. 24-27).

Les comparaisons sportives de saint Paul vont nous aider à définir l'ascèse active par laquelle le chrétien s'exerce à la contemplation au milieu du combat de tous les jours.

Tous les deux ans, en avril ou au début du mois de mai, avaient lieu les jeux isthmiques, aux environs de Corinthe. L'apôtre écrit sa lettre aux Corinthiens, à la date de Pâques de l'an 57, très vraisemblablement. Il écrit : « Christ, notre Pâque, a été immolé. Ainsi donc, célébrons la fête non avec le vieux levain, ni avec un levain de malice et de méchanceté, mais avec les pains sans levain de la sincérité et de la vérité » (1 Cor. 5. 8).

Non seulement la proximité de la fête de Pâques, mais aussi celle des jeux isthmiques, lui donnent l'occasion d'un développement spirituel. Pâques lui inspire une comparaison entre l'ancienne manière de célébrer la fête et la nouvelle. C'est le Christ qui est le véritable agneau pascal. Il a été immolé une fois pour toutes en sorte que la fête est perpétuelle, vécue chaque jour dans la sincérité et la vérité.

Les jeux isthmiques de Corinthe, eux, donnent à l'apôtre des images pour décrire l'ascèse chrétienne. Ainsi, la foi chrétienne est une intelligence et une parfaite explicitation de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament. Elle ne peut chercher ses inspirations dans la pensée grecque. Mais, sur le plan de la discipline, de l'ascèse, même les athlètes païens peuvent nous être en exemple. Leur énergie, leur volonté, leur pratique de l'entraînement, du jeûne, peuvent nous stimuler dans notre discipline spirituelle.

Ainsi au plan de la théologie et de la morale il n'y a qu'une source de la révélation : la Parole de Dieu dans l'Ecriture sainte. Mais sur le plan de la discipline spirituelle, les chrétiens peuvent se laisser entraîner et enseigner par les païens eux-mêmes. Songeons à l'exemple de vie contemplative que peuvent donner aux chrétiens certains spirituels musulmans ou hindous, quand bien même cet exemple ne peut être suivi à cause de la différence des sociétés dans lesquelles nous vivons.

Les jeux isthmiques d'ailleurs n'avaient pas une signification purement sportive, mais se rattachaient à des commémorations funéraires [1]; ils avaient grande importance dans la vie morale du peuple [2]. Ainsi, l'apôtre utilise une manifestation semi-religieuse de la vie grecque pour en tirer des exemples d'ascèse et de persévérance. Il connaît la passion sportive des Grecs, mêlée au sentiment religieux, et il s'adapte à leur mentalité pour les entraîner à la vie spirituelle.

Ces jeux, que saint Paul semble bien connaître, auxquels il a certainement assisté ici ou là, constituaient un événement considérable. C'était une chose extraordinaire que cette passion qui s'emparait du peuple pour le faire se presser autour du stade. Nous connaissons aussi actuellement cette passion sportive des foules, et loin de la juger nous devons en faire, comme l'apôtre, un symbole de ce que pourrait être la passion pour le Christ, dans le cœur des chrétiens, athlètes et ascètes de Dieu.

Dans ces jeux du stade à Corinthe, on oubliait les rivalités quotidiennes, les différences de classe et de parti; une unité politique et religieuse se rétablissait. On faisait la trève aux armées et l'on pouvait franchir les lignes ennemies, si l'on était en guerre. Une passion humaine pour la gloire des champions s'emparait de chacun. On ne pensait plus à ses ambitions personnelles ou nationales, on ne voyait que le but de la course sportive.

Au temps où saint Paul écrit, l'Eglise de Corinthe est divisée en partis, en tendances divergentes; il veut engager les fidèles à renoncer à ces luttes

[1] Les couronnes de verdure données comme seuls prix rappellent ce fait religieux des jeux.

[2] Platon, *La République*, l. III, ch. 13.

stériles. Les théologies, les traditions qui s'affrontent doivent retrouver leur sens, leur but, leur unité dans un service commun à la gloire du Christ. Qu'on fasse une trève entre les partis ecclésiastiques pour s'engager tous avec enthousiasme et passion dans la course sportive de la vie chrétienne. A quoi nous sert-il de nous regarder et de nous juger, de nous critiquer les uns les autres, alors qu'il s'agit de regarder au but, le Christ, de nous laisser juger et critiquer par lui ? L'exhortation de saint Paul n'atteint pas que l'Eglise de Corinthe, elle nous atteint aussi, elle atteint nos Eglises divisées et rivales, nos partis théologiques, nos tendances liturgiques. Certes il y a plusieurs chemins vers l'unité, mais il en est un à la portée de chaque chrétien, c'est celui qui est évoqué ici par l'apôtre : la voie de l'émulation spirituelle. Il est un jeu, une lutte, une course qui peut réaliser notre unité : l'engagement dans la discipline spirituelle, dans l'ascèse chrétienne, dans le combat de la prière.

Le Seigneur, les apôtres, l'Eglise ont donné le départ. Il ne faut pas piétiner mais courir avec la seule préoccupation du but : Jésus-Christ qui nous attend. Que de temps nous perdons à nous contempler nous-mêmes, à satisfaire notre égoïsme ou notre orgueil, à nous satisfaire dans les luttes mesquines de notre amour-propre. Nous sommes attentifs aux réactions des autres pour nourrir notre susceptibilité. Et tout cela ne sert à rien car c'est une projection de notre drame intérieur sur les autres que nous n'arrivons plus à aimer simplement. Nous sommes comme un coureur qui regarderait le public massé au long du stade, pour quêter un encouragement ou déplorer le manque d'enthousiasme. Un tel coureur est perdu pour la course, il sera dépassé et ne gagnera pas. Nous pouvons tous gagner si nous ne visons que le but pour courir ensemble à Jésus-Christ.

Seul un engagement total peut nous arracher peu à peu aux mille attraits de ce monde où nous ralentissons notre course. Cet engagement, cette consécration au service du Christ exige des sacrifices et une discipline. Nous ne pouvons gagner la course qu'en simplifiant notre vie et en nous entraînant par des exercices spirituels.

L'entraînement

Trop soucieux de notre humanité, trop préoccupés des droits de notre nature, nous hésitons à rompre avec ce qui gêne notre course au Christ. Tout l'ordre de la création est conçu par Dieu pour nous et notre joie. Tout est bon si nous le prenons dans l'action de grâces. Mais nous ne pouvons tout prendre car nous risquons de nous perdre dans cette richesse. Il nous faut choisir et simplifier notre existence.

Notre vie spirituelle souffre d'un manque d'engagement, de consécration, de sacrifice et de folie. Il y a trop d'hésitation et de calcul, trop de crainte des dangers. Nous sommes alors dépassés dans la course et nous risquons de perdre le prix, de ne jamais trouver la joie profonde et durable.

La consécration, l'esprit de sacrifice et de folie selon l'Evangile, ne peut s'alimenter que dans une prière régulière.

Les athlètes, candidats aux courses du stade, s'imposent beaucoup de renoncement. Leur entraînement exige des sacrifices, un régime alimentaire, des privations. Ils sont de vrais ascètes. Mais leur ascèse n'est pas purement négative, elle est un exercice, un entraînement. Ainsi le chrétien, pour la couronne qui ne peut se faner, pour parvenir à la joie et à la gloire, doit aussi accepter un entraînement de la vie spirituelle, qui comportera quelques sacrifices.

Pour prendre part à la course avec une chance de gagner, il faut renoncer à soi-même. L'hésitation au départ est fatale. Il ne faut plus se regarder soi-même, ni regarder le public. Il s'agit de viser le but et de n'être tout entier que pour lui. C'est le renoncement à l'égoïsme, à l'orgueil, à la susceptibilité, à toute la vanité du moi. Si le coureur pense à lui-même, s'il est préoccupé par les applaudissements, les encouragements, l'admiration du public, il risque de perdre de l'avance, de courir en zigzag. Seul le renoncement total à soi-même peut lui permettre de courir au but et sans retard. Ainsi en est-il pour le chrétien, qui cesse de se regarder soi-même ou de chercher l'admiration et l'affection des autres, qui renonce, à cause de sa vocation, à toutes les mesquineries de sa susceptibilité.

Parfois, cet oubli de soi et cette attention unique à la course ne peuvent s'obtenir que par une certaine violence. Saint Paul nous le fait comprendre en passant de la course à la lutte et à la boxe. La vie chrétienne est un combat qui réclame toute notre virilité. Le boxeur vise bien son adversaire pour ne pas risquer un coup de poing dans le vide, ce qui lui ferait perdre son équilibre et son énergie. Ainsi le chrétien doit bien connaître son adversaire, les faiblesses de son caractère, le péché dans lequel il tombe le plus facilement, les points faibles de son humanité. C'est par une connaissance lucide de sa nature qu'il parviendra le mieux à se soumettre à l'obéissance du Christ. La confusion entre conviction de péché et culpabilité maladive ne peut que l'handicaper toujours plus dans sa course. La confession et la direction spirituelle peuvent l'éclairer utilement sur lui-même et lui permettre de connaître le véritable adversaire, contre lequel il aura à frapper durement.

« Je frappe en pleine figure », écrit saint Paul. Le mot est plus technique encore et révèle la connaissance sportive de l'apôtre. Il s'agit du coup que l'on porte au-dessous de l'œil. La violence de ces expressions souligne l'ardeur avec laquelle saint Paul combat pour le Christ, l'intensité de son ascèse. Sa nature passionnée exige peut-être plus que celle de certains êtres moins bouillants. Mais il est bon justement que la discipline spirituelle nous soit ainsi montrée dans son extrême.

Nous avons à maîtriser notre corps comme un esclave. Retrouverions-nous ici la classique distinction entre l'âme spirituelle et le corps charnel que nous avons déjà éliminée ? Rappelons-nous que l'anthropologie biblique, celle des théologiens d'Israël ou des apôtres de l'Eglise, ne distingue pas dans l'homme des *espaces de son être*, des compartiments de la personne, elle n'analyse pas différentes parties de l'individu. L'homme est un tout aux divers *moments de son existence*. Les mots « corps, âme, esprit » n'indiquent pas des sections de l'être mais des situations de l'existence. L'homme est plus corps dans l'acte de manger ou de boire, de marcher ou de combattre;

ce qui ne veut pas dire qu'il ne mette pas dans ces gestes de l'âme et de l'esprit. Il est plus esprit ou âme, intelligence ou sensibilité dans l'acte de la prière ou de la méditation, bien que là aussi son attitude corporelle ait son importance et son rôle. Le corps, l'âme ou l'esprit sont des formes de l'être total et se manifestent plus ou moins selon les moments de l'existence. Mais elles sont toutes engagées en tout acte posé par l'homme. Seule la mort fait que l'être n'existe plus corporellement, bien qu'il existe spirituellement en Christ ou dans les lieux de l'absence de Dieu. Cependant, ce temps n'est que provisoire, puisque l'être humain doit retrouver une forme corporelle à la résurrection.

Ainsi, lorsque saint Paul parle de la maîtrise du corps, il ne s'agit pas de domination de l'âme sur le corps, mais de la soumission de tout l'être à Jésus-Christ, sous la forme corporelle. En effet, on ne peut frapper qu'un corps, on ne peut discipliner l'être dans l'ascèse chrétienne qu'en l'entraînant corporellement aux gestes de la prière, de la louange, de la communion, ou bien du sacrifice dans la privation ou le jeûne.

Trop facilement nous nous laissons aller à la vie corporelle de notre être; nous nous perdons dans les choses que l'on voit et que l'on entend, que l'on touche, que l'on goûte ou que l'on sent; ainsi il est bon que nous veillions sur nos sens non pour rompre notre communion avec le monde, mais pour la faire servir à la gloire de Dieu. Esclaves du Christ dans les moments plus corporels de notre existence, nous le serons d'autant plus dans les instants plus spirituels. Mais notre vigilance doit s'exercer sur tout notre être qui tout entier peut être asservi au péché, tout entier être esclave du Christ, tout entier passer par la résurrection.

Notre responsabilité de chrétien est engagée ici. En effet, par notre existence et nos paroles, nous entraînons d'autres dans la course. Si nous nous laissons aller à la paresse, nous pouvons leur être un scandale, mettre en doute leur engagement dans la foi, dans l'obéissance au Christ. Alors, comme de mauvais sportifs qui trichent avec les règles du combat, nous risquons d'être disqualifiés. Seule une discipline qui nous entraîne à la prière peut nous éviter cet échec.

La simplicité

« Peu de choses sont nécessaires, il n'y en a même qu'une qui le soit, et Marie a choisi la bonne part qui ne lui sera point ôtée » (Luc 10. 2). Dans ce texte de l'Evangile qui met en scène Marthe et Marie avec Jésus, on a vu trop souvent une parabole opposant la vie active et la vie contemplative. Le Christ dirait sa préférence pour la seconde. Cette explication est un peu courte.

Il semble plutôt que le Christ a distingué là d'une part une attitude agitée, soucieuse, angoissée, et d'autre part la simplicité et la paix du cœur. Marthe, dont le travail est utile et nécessaire, vit dans le souci, accumule les difficultés et surtout juge sa sœur. Le Christ ne critique pas son activité mais son agitation. Elle n'est pas simple, elle s'embarrasse de beaucoup de

choses. Marie au contraire est assise en paix, attachée, dans sa simplicité, à la seule Parole de Dieu. Pas d'opposition donc entre l'action et la contemplation, mais dans l'une et l'autre, exigence de simplicité : « Peu de choses sont nécessaires, il n'y en a même qu'une qui le soit. » C'est le programme du minimum de discipline spirituelle pour garder la pureté du cœur, c'est-à-dire la simplicité dans la contemplation comme dans l'action, dans la prière comme dans le travail. Ce minimum peut varier selon les individus, mais chacun est pressé par le Christ de le découvrir pour lui-même. Cette simplicité, ce minimum, ne se confond cependant pas avec l'indigence et l'anarchie de la discipline spirituelle. L'office liturgique plus long et plus fréquent peut être pour le moine le minimum qui le maintient dans le perpétuel regard sur le Christ. Chacun a sa situation propre et doit trouver son rythme et sa discipline. Ce que le Christ reproche à Marthe, c'est de vivre dans la complication et le souci, et de critiquer la simplicité et la paix de sa sœur. Nous ne pouvons imposer à personne les lois qui régissent notre existence et souvent la compliquent. Nous sommes appelés à trouver notre règle dans l'amour du Christ et des autres, règle de simplicité et d'abandon à la Parole de Dieu.

MAX THURIAN
Frère de Taizé.

Imprimé en Suisse par Delachaux & Niestlé S.A., Neuchâtel
Printed in Switzerland